ABHANDLUNGEN
DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UND DER LITERATUR

*

Jahrgang 1950

MATHEMATISCH-NATURWISSENSCHAFTLICHE KLASSE:

1. Pascual Jordan, Zur Theorie der Cayley-Größen. 7 S., DM 1,20
2. Karl Höhn, Untersuchungen über Hydathoden und deren Funktion. 34 S. mit 5 Abb., DM 3,20
3. Jos. E. Hofmann, Nicolaus Mercator (Kauffman). Sein Leben und Wirken, vorzugsweise als Mathematiker. 61 S. mit 6 Abb. u. 14 Taf., DM 10,—
4. Otmar Frhr. v. Verschuer, Die Anwendung von Erkenntnissen der allgemeinen Genetik auf den Menschen und ihre Grenzen. 18 S., DM 1,60
5. Pascual Jordan, Zur Axiomatik der Quanten-Algebra. 9 S., DM 1,20
6. Hans Weber, Morphologische und anatomische Studien über *Eichhornia crassipes (Mart.) Solms.* 29 S. mit 15 Abb., DM 3,20
7. Klaus Stopp, Karpologische Studien I und II. 56 S. mit 45 Abb., DM 4,20
8. Pascual Jordan, Über die empirischen Tatsachen zum Problem der Sternentstehung. 13 S., DM 1,60
9. Ilse Schwidetzky, Turaniden-Studien. 59 S. mit 24 Abb., DM 7,80
10. Wilhelm Troll, Zur Klärung der Polaritätsverhältnisse des Pteridophytenembryos. 24 S. mit 16 Abb., DM 2,20
11. Pascual Jordan, Vierdimensionale Begründung der erweiterten Gravitations-Theorie. 18 S., DM 1,60
12. Pascual Jordan, Über polynomiale Fastringe. 6 S., DM 1,—
13. Wilhelm Troll, Botanische Notizen I. 18 S. mit 18 Abb., DM 1,80
14. Gerhard Rossberg, Hörschwellenkurve und Resonanzeigenschaften der knöchernen Labyrinthkapsel. 16 S. mit 11 Abb., DM 1,60
15. Wilhelm Troll, Über den Infloreszenzbegriff und seine Anwendung auf die blühende Region krautiger Pflanzen. 41 S. mit 32 Abb., DM 3,60
16. Heinrich Schade, Ergebnisse einer Bevölkerungsuntersuchung i. d. Schwalm. 75 S. mit 5 Abb. u. 28 Tab., DM 6,—
17. Klaus Stopp, Karpologische Studien III und IV. 50 S. mit 30 Abb., DM 3,60
18. Adolf Remane, Die biologischen Grundlagen des Handelns. 40 S. mit 2 Abb., DM 3,—

(Fortsetzung 3. Umschlagseite)

*

VERLAG DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR IN MAINZ
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR

ABHANDLUNGEN DER
GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN KLASSE
JAHRGANG 1951 · NR. 10

Der ‚umgedrehte Platonismus'

Anregungen Nietzsche's zur Situationsphilosophie

von

CARL AUGUST EMGE

VERLAG DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR IN MAINZ
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Vorgelegt in der Gesamtsitzung am 3. August 1951,
zum Druck genehmigt am selben Tage, ausgegeben am 14. Januar 1952.

DRUCK: WIESBADENER GRAPHISCHE BETRIEBE GMBH

Der ‚umgedrehte Platonismus'

Anregungen Nietzsche's zur Situationsphilosophie

von

CARL AUGUST EMGE

Ein wächsener Hausgötze, den man außer acht gelassen hatte, stand neben einem Feuer, worin edle, campanische Gefäße gehärtet wurden und fing an zu schmelzen.

Er beklagte sich bitterlich bei dem Elemente. „Sieh", sprach er, „wie grausam du gegen mich verfährst. Jenen gibst du Dauer und mich zerstörst du."

Das Feuer aber antwortete: „Beklage dich vielmehr über deine Natur, denn ich — was mich betrifft — bin überall Feuer." (W. Heinse)

§ 1

Der menschliche Geist liebt Konversionen, Umformungen des Gegebenen. Sein Bedürfnis nach Stützen, nach Ansätzen führt ihn dazu, in dialektischer Weise Positionen zu suchen, die an ihrem Gegenteil orientiert, Oppositionen sind. So herrschen in Wirklichkeit Daimonion und Ananke, die Gestirne der Nativität, weiter. Das Gesetz, wonach der Geist zuerst angetreten, wirkt nun in derartigen Umkehrungen fort. Es scheint dies im Wissenschaftlichen ebenso wie im Politischen der Fall zu sein. Bloß sucht sich die einmal geprägte Form dort im Geistigen logisch und nicht lebend zu entwickeln. Das Ergebnis ist: wir sind „scheinfrei denn, nach vielen Jahren", „nur enger dran, als wir am Anfang waren". Die Maschen, die anfangs noch weit schienen, lassen jetzt gar nichts mehr durch.

Zu solchen geisteswissenschaftlichen Umformungen gehört nun der Versuch, den Nietzsche machte, um einen „umgedrehten Platonismus"

aufzurichten. Wir wollen uns jedoch mit diesem Versuch nicht beschäftigen, um eine bestimmte Haltung Nietzsche's innerhalb seiner Gedankenentwicklung festzustellen. Es soll sich hier also nicht um Nietzsche-Interpretation handeln. Wir wollen vielmehr die Andeutungen Nietzsche's dazu benutzen, um in ihnen Anregungen zu dem zu sehen, was uns unter dem Namen ,,Situationsphilosophie" vorschwebt, und wovon wir glauben, daß es im Mittelpunkt aller praktisch philosophischen Erwägungen stehen müsse.

Aus der Jugendzeit der Freundschaft mit Richard Wagner und Erwin Rohde stammt die Stelle[1]: ,,meine Philosophie umgedrehter Platonismus: Je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel." Versteht man unter Neuplatonismus die Emanationslehre Plotins, daß die Welt eine Ausstrahlung oder Ausströmung Gottes, des ,,Überguten" sei, daß sie eine absteigende Reihe von Stufen darstelle, einen ,,Abfall", ein ,,Abirren" vom Wesen, an deren Ende kaum noch merkliche Spuren der Kraft seien, so wie sich das Licht in seiner äußersten Ausstrahlung in der Finsternis verliert, so ist es ein *neuplatonisches* Bild, woran Nietzsche die ,,Umdrehung" versucht. Das Wesenloseste nach jener Emanationslehre wird das am meisten Bevorzugte. Es ist ,,schöner", ,,besser", daher letzter terminus ad quem.

Aus der späteren sogenannten Umwertungszeit, des ,,Willens zur Macht[2]", stammt dann die Äußerung: ,,Ein Künstler hält keine Wirklichkeit aus, er blickt weg, zurück: seine ernsthafte Meinung ist, daß, was ein Ding wert ist, jener schattenhafte Rest ist, den man aus Farben, Gestalt, Klang, Gedanken gewinnt; er glaubt daran, daß, je mehr subtilisiert, verdünnt, verflüchtigt ein Ding, ein Mensch wird, *um so mehr sein Wert zunimmt*; *je weniger* real, um so mehr Wert. Dies ist Platonismus: der aber noch eine Kühnheit mehr besaß, im Umdrehen: — er maß den Grad Realität nach dem Wertgrade ab und sagte: je mehr ,,Idee", desto mehr Sein. Er drehte den Begriff ,,Wirklichkeit" herum und sagte: ,,Was ihr für wirklich haltet, ist ein Irrtum, und wir kommen, je näher wir der ,Idee' kommen, um so näher der ,Wahrheit'. — Versteht man es? Das *war die größte Umtaufung*: und weil sie vom Christentum aufgenommen ist, so sehen wir die erstaunliche Sache nicht. Plato hat im Grunde *den Schein* als Artist, der er war, dem Sein *vorgezogen*! also die Lüge und Erdichtung der Wahrheit! das Unwirkliche dem Vorhandenen! — er war aber so sehr vom Werte des Scheins überzeugt, daß er ihm die Attribute

[1] Nietzsches Werke (Kröner) große Oktavausgabe 1923f., Band IX, S. 190; vgl. über Nietzsches Beziehung zu Plotin eine seinerzeit vom Verf. angeregte Jenaer Dissert. von Ellen Weber-Colonius 1941. [2] Band XVI, S. 70.

,Sein', ,Ursächlichkeit', und ,Gutheit', ,Wahrheit', kurz alles übrige beilegte, dem man Wert beilegt.

Der Wertbegriff selbst, als Ursache gedacht: erste Einsicht.

Das Ideal mit allen Attributen bedacht, die Ehre verleihen, zweite Einsicht."

Zunächst: Die frühere Stelle erkennt noch die Emanationsreihe an, soweit sie sich auf die Realität bezieht: führend vom ens realissimum in das zunehmend an Realität Ärmere. Aber dieses an Realität Ärmere erhält um so mehr Idealitätsakzente. So verhält sich gleichsam die Wertreihe umgekehrt proportional der Wirklichkeitsreihe, insofern der Gewinn an Wertmomenten an eine Abnahme von Wirklichkeitsmomenten geknüpft ist.

Die spätere Stelle knüpft zunächst an denselben Gedanken an. Aber der Gedanke wird nun auch *auf die platonische Haltung selbst* erstreckt. Sie ist selbst ein Produkt jener artistischen, metaphysischen Sehweise. Die Idee des Platonismus, fern davon, ein ens realissimum aufzuweisen, setzt einfach das Werthafte als wirklich. Mit ihr halte dann das Christentum, der Künstler im Denker die Wirklichkeit nicht aus, das factum brutum. So mußte er das wertvollere Nichtwirkliche zum eigentlich Seienden, Ursächlichen, Wahrhaften stempeln.

Es soll hier dahingestellt bleiben, ob überhaupt und wie sich das *wirklich Reale* fassen ließe in der Reihe, welche von den Gegebenheiten der fable convenue, des Weltbilds des Alltags: den Vorstellungen, Empfindungen als proteron pros hemas faktisch ausgehend, ihre zwei Richtungen hat, einerseits nach dem Prinzip zu, den ersten Voraussetzungen und andererseits, umgekehrt, nach dem Prinzipiat, dem immer mehr Bedingten zu, wenn man an das Reich der Sätze, der Behauptungen denkt, oder gegenständlich ausgedrückt eine Richtung nach dem allgemeinsten Sein und umgekehrt eine nach dem Speziellsten, Individuellsten, nach dem Einzelexemplar.

Es soll uns bloß interessieren, wie man sich hier ,,umdrehend" an einer Gegenthese orientieren könnte. Philosophisch ausgedrückt: *nicht* die Idee der *Realität* soll uns leiten. Es handelt sich also nicht unmittelbar um die wie auch immer verstandene Aufgabe, der Realität durch Logik oder Intuition habhaft zu werden. Sondern als Ausgang dient das Resultat eines Versuchs, der gemacht wurde, um die Realität aufzuweisen, die *Thesis* oder *Hypothesis*, ,,Behauptung" oder ,,Annahme", um auf diese Weise die ,,Wendung", die ,,Umdrehung" vorzunehmen.

Man kann den Sinn dieser Umdrehung als sehr *dogmatisch* ansehen. Als ob ganz einfach Plato die Realität erkannt hätte, als ob es sie über-

haupt so gäbe, daß man nur auf sie hinzuweisen brauchte. Dummer Kerl, das ist ja die Wahrheit, bist du denn blind? Wenn es aber so wäre, ließe sich nicht einsehen, weshalb denn der ganze Umweg über Plato, weshalb man dessen Position umkehren solle, wenn es das Ergebnis unmittelbarer gibt. So etwa wie man nicht einsehen kann, weshalb die Tugend als Mesotes zwischen den Lastern gesucht werden solle, wenn es doch beides gleichzeitig gibt: das Laster *und* die Tugend. Stehen denn jene als Negativa eher fest als ihr Gegenteil? Stünde so die platonische Idee fest, wie es der Empiriker von seinem Datum aus annimmt, wäre dann diese Idee nicht wirklich bedeutsamer, realitätsprächtiger? Wäre dann nicht die Opposition eine schlechte, durch die Geschichte der Theorie anticipierte und insofern gefesselte Methode, vergleichbar etwa der dogmatischen Interpretation: tamquam e vinculis sermocinari? Ein Versuch, durch ein neues optisches Glas die Verzerrungen des alten auszugleichen, das dabei vor dem Auge bleibt, anstatt daß man sämtliche Gläser abnimmt.

Es ist wohl sicher, daß bei Nietzsche dieser ganzen „Drehung", Opposition und Akzentverlegung, die sowohl mit der „Realität" als auch mit dem „Wert" versucht werden kann, der Gegensatz von „Wesen" und „Schein" zugrunde liegt. Es ist der alte Gegensatz von Wesenhaftem, wahrhaft Seiendem, allein Wirklichem gegenüber Anscheinendem, Peripherem, Trügerischem. Das Problem von „Kern und Schale", das seit den Ursprüngen der Philosophie und Religion, von der indischen Atman-Spekulation und den Vorsokratikern an über die kantische Philosophie schließlich durch Schopenhauer als metaphysische Erbschaft auf unseren Philosophen gekommen ist und wobei er, ungeachtet aller kritischen Äußerungen über die Fiktivität und Wesenlosigkeit der einzelnen Momente als bloßer Modi, schließlich doch haften geblieben ist. In dem Vielerlei, was der trennende Verstand festzustellen und damit zu unterscheiden pflegt, macht doch nach Nietzsche irgend etwas das Essentiale, das ontos on aus. Es ist hier, sehr zum Unterschied zu späteren indischen Auffassungen wie etwa Shankaras von der „absoluten Zweiheitslosigkeit" oder der Identitätsphilosophie Hegels niemals zu der Anerkennung und damit gedanklichen „Aufhebung" der Korrelation der Sinnglieder, zu ihrer spekulativen „Herabsetzung" innerhalb eines höheren gekommen. Krishnas Wort aus den Veden: „ich bin der Faden, der durch alle diese verschiedenen Ideen läuft; eine jede davon ist wie eine Perle" ist unverstanden geblieben.

Aber in der Tat bedeutet ja „Wirklichkeit" nichts Absolutes. Sie hat bei Kant ihre Stelle unter den Kategorien der Modalität, erscheint bei Hegel als ontologische Kategorie, als die „unmittelbar gewordene Einheit

des Wesens und der Existenz oder des Inneren und Äußeren". Andererseits kann Wirklichkeit nicht einfach nominalistisch „bestimmt", durch Worte „definiert" und damit sozusagen „diktiert" werden.

Es soll nun hier versucht werden, jene „Umdrehung" oder sinnhafte Umwertung von neuem ernst zu nehmen. Das bedeutet: was als Platonismus *gilt*, soll zum Gegenstand der Orientierung e contrario genommen werden. Indem wir das selbständig versuchen, sollen die Tendenzen Nietzsches in dieser Hinsicht *ausgedacht* werden. Nietzsche hat sich bekanntlich sein ganzes Leben lang mit den Problemen „Sokrates" und „Plato" beschäftigt. Ohne beide voneinander zu trennen, ohne ihrer etwa doch verschiedenen Funktion in der Entwicklung der griechischen und dann europäischen Kultur, einer bestimmten Haltung des Geistes, der Einstellung der Wissenschaft als eines soziologischen Unternehmens oder des Dialogs und der Dialektik als einer Kunstform nachzugehen, soll hier bloß das betrachtet werden, was den Ansatz zu unserem Thema „umgedrehten Platonismus" bietet.

§ 2

Die Voraussetzung der einen „Umdrehung"

Die bekannteste Auffassung des Platonismus ist folgende: die Ideen seien Wesenheiten, woran alles Konkrete „teil"habe. Dadurch, daß das Konkrete sich so auf jene Wesenheiten gründe, würde es erst zu dem, *was* es ist, erfahre es erst seine „Washeit". Deshalb könne auch bloß von dem Wesen her das einzelne Wirkliche aufgehellt und die Welt erkannt werden.

Zur Erläuterung denke man sich die beiden Sphären: das *Gegenständliche, Ontische*, alles umfassend, was es gibt, mathematische Wesenheiten z. B. Dreiecke, Zahlen, Tugenden ebenso wie Erfahrungsdinge, z. B. das Silber oder diesen Pudel Pitt.

Sodann ihr entsprechend die *logische* Sphäre, die sich auf die Gegenständliche bezieht, sie „meint": Begriffe, Gedanken, Schlüsse usw., worin also jene „gegenständlich" bestimmten Gebilde in Form logischer Kategorien auftreten, z. B. in Urteilssätzen über das Dreieck oder in einem Begriff von unserem Hunde Pitt.

Diese Art des Platonismus behauptet nun für die gegenständlich-ontische Sphäre, daß sich das Erfahrungswirkliche, Konkrete, Individuelle auf die „platonische Idee" „gründe", so daß es nichts geben könne, das nicht derart ideenmäßig „fundiert" sei, in solcher Weise „inhaeriere". So etwa unser Hund Pitt auf Hunde- und Tierheit, Leben

und dergleichen, aber auch dieses viereckige Fenster auf Vierheit, auf Zahl, Quantität. Man spricht hier von Parusie oder Methexis, Gemeinsamkeit, Koinonia.

Diese platonische Fundierung hat nun ihr Spiegelbild, ihre Entsprechung in der *logischen* Sphäre: was im Gegenständlichen „Fundierung" heißt, bedeutet hier „logische Abhängigkeit", „Bedingtheit". Hier ist so der Urteilssatz, der das Wesen des Vierecks bestimmt, schließlich entscheidend für die Gesetze, die dieses viereckige Fenster betreffen. Hier ist der Begriff des Lebewesens das logische Gebilde, von dessen Möglichkeit die Begriffe: Tier und Hund und so schließlich der Individualbegriff unseres Hundes Pitt in ihrer Bedeutung abhängen. Vor allem aber zeigt sich, daß die Erfahrungssätze durchweg auf Behauptungen beruhen, die derart Wesenhaftes betreffen, daß diese Wesen durch eine besondere, nämlich rationale oder apriorische Methode gesichert werden müssen, von deren richtiger Anwendung dann die ganze Erfahrungserkenntnis abhängt. Jetzt wird es klar, weshalb „das Buch der Natur in mathematischen Ziffern geschrieben" ist, weshalb Leibniz behaupten konnte: cum Deus calculat (et cogitationem exercit) fit mundus.

Platonismus bedeutet so die Auffassung, daß einerseits alles Besondere sich auf Allgemeineres und schließlich „Wesenhaftes" gründe, andererseits daß die Erfassung solcher Wesen für die Erfassung aller Dinge entscheidend sei, wodurch nun die Methode zur Ermittlung der „Wesen" als „apriorisch" für die Erkenntnis grundlegend wird.

Es mag hier dahinstehen, wie jene Wesenheiten „als Prinzipien" für alles Erfahrbare logisch gesichert werden müßten. Etwa dadurch, daß man Sätze über sie auf dialektische Weise z. B. durch Nachweis des Widerspruchs in ihrer Bestreitung begründete oder durch den Versuch einer unmittelbaren „Wesensschau" (Intuition) oder „transzendental" dadurch, daß man in jedem Einzelfall das heraus analysierte, was an bedingenden Elementen erst das sogenannte „Erfahrene" bestätigte, wovon man als Doxa ausging. Es wird gewiß nicht bloß eine Methode, sondern ein Zusammenspiel verschiedener Methoden nötig sein, um solche Ideen wenigstens mit Rücksicht auf gewisse Erfahrungen aufzuhellen.

Wesentlich für den *besonderen* Charakter der Aprioritäten wäre nun:

1. daß sie für die ratio cognoscendi die Richtigkeit der Aposterioritäten bedingten und nicht umgekehrt.

2. Daß die ihr entsprechenden Wesen als „notwendig", „allgemeingültig", „unabhängig von der Existenzform", „unabhängig von Raum- und Zeitstellen" empfunden werden, die empirischen dagegen als „zufällig", „kontingent", *bloß* erfahrbar, unter gleichfalls nur erfahrbaren

spezifischen Erfahrungsbedingungen stehend, wie sie die Sinnesorgane vorlegen, niemals vollendbar begründet, dem Reich der „unendlichen Regresse" angehörig. Ein hieran orientierter „Platonismus" würde daher das „wahrhaft Seiende" in dem Reich jener Wesenheiten sehen, das andere aber als Flüchtiges, Zufälliges wie den Schleier der Maja mißachten. Der Ausspruch „je mépris un fait" gehörte ebensosehr in diese Betrachtungsweise hinein wie das Wort „tant pis pour les faits".

Man könnte wohl auch *Stufen* annehmen, die den Grad der Wirklichkeit mit der Teilnahme an jenen Wesenheiten wachsen ließe. Zunehmend so wie man Wärme und Licht erlangt, wenn man sich der ausstrahlenden Sonne nähert, womit man die zu Beginn erwähnte neuplatonische, plotinische Anschauung gewönne. So wie die Erfassung meines Hundes Pitt gewönne, wenn man ihn als Pudel, Hund, Säugetier, Tier, Lebewesen, Ding, der Eigentumsrelation zu mir, und mich selbst wieder im Zusammenhang der ganzen begrifflichen Topik, gleichsam im Lichte aller Strahlen erfaßte. Es gehören nun gewißlich auch die *Tugenden* zu den Wesenheiten. Dadurch, daß ein Lebewesen wie der Mensch „frei" sei, d. h. die Möglichkeit hätte, sich Eigenschaften zu erwerben, könnte er so „Tugenden" erlangen und durch immer mehr „Teilhabe" an derartiger „Wesensfülle" gewinnen.

Andererseits gehört aber das „Laster" als Gegenbegriff der „Tugend" ja ebenfalls in diesen Wesensbereich. Wenn nicht die echte Freiheit dadurch geschmälert werden sollte, daß etwa für Tugenden Garanten bestünden, gleichsam ein wohlwollender Demiurg dafür sorgte, daß schließlich doch alles zum besten ausfiele, alles — nach vielen Inkarnationen — schließlich doch zu Brahma einginge, wodurch den Menschen sein Bestes und Wesentliches, nämlich sein „Menschsein", mit jenem Liberum arbitrium *auch* zum Laster genommen würde! Die auf diesem Platonismus gegründete Theologie hat sich so immer in einem Dilemma gesehen. Sie mußte entweder die Wesenheit „Laster" gegenüber der Wesenheit „Tugend" herabsetzen, wodurch die Verantwortung des Menschen reduziert wurde, oder auf jeden Garanten, auf alle Eingriffe in die Freiheit verzichten. Denn es wäre ja nur *konsequenter Platonismus*, wenn man *auch in der Teilnahme an Lastern einen Zuwachs an Wesenhaftem* erblickte. Diese Rechtfertigung des Bösen ist bekanntlich nicht diejenige gewesen, die Nietzsche gelehrt hat. Seine Rechtfertigung stammt aus einer geringeren Sphäre: der vitalen und auch der kulturellen, an deren Maßstab er wohl zu allen Zeiten die Haltungen und Morallehren als „Mittel" prüfte.

Man sieht, daß das durch den Platonismus gebotene, rein gnoseologische Unterscheidungsmoment von Wesenhaftem und Empirischem zur Be-

gründung einer Ethik unzureichend ist, auch wenn man dabei von jeder konventionellen Orientierung an dem für die Philologie problematischen Faktum eines „einheitlichen, sittlichen Bewußtseins" absieht.

Schließlich ließe sich eine Hingabe an die *Schau* der „Ideen" also an den *Akt der Erfassung* als regulative Idee des dazu wie zu anderem grundsätzlich fähigen Menschen, zur contemplatio und erfassenden „unio" als Ergebnis eines Platonismus ansehen, wobei aber auch hier die Schau des Teufels der Schau Gottes die Waagschale hielte.

§ 3

Die erste Umdrehung

Das Schwergewicht soll bei ihr nicht auf den „Wesenheiten" liegen, sondern auf den „Tatsächlichkeiten", deren Erfassung ja doch nach logischen Grundsätzen von jenen abhängt. Diese empirischen Gebilde in ihren funktionellen Zusammenhängen wären das allein Wirkliche, womit es also auch der wirkliche Mensch mit Fleisch und Blut allein zu tun hätte. Auch wir meinen, daß der von der Aktualität der Aufgabe zu einem jeweils bestimmten Verhalten, zu Reaktionen und Stellungnahmen aufgerufene Mensch stets als ein konkretes wirkliches Individuum in einer entsprechend konkreten Situation stehe, gebildet aus Wirklichkeitszusammenhängen unabsehbarer Art, in diese einbezogen und solche selbst mitgestaltend. Insofern müßten seine Aufgaben, seine Belange, seine nächsten Schritte stets ein faktisch realisierbares Nächstes sein. Wofür nätürlich ein „Sinn" einer irgendwie als Ganzheit aufgefaßten Welt Voraussetzung wäre[1]. Die Frage ist aber, ob dieses Unternehmen auch gedanklich, *geistig* so zu meistern ist und nicht bloß „durch die Tat" (Faust!). Wo man doch erst nachträglich sieht, was man „vermochte", inwieweit man also Ursache für Wirkungen und insofern innerhalb der richtigen *Realitätszone* war.

Der Mensch kann nun nicht an Wirklichkeitsgraden gewinnen oder verlieren. Er ist und bleibt so oder so „wirklich". Er kann nicht versuchen, konkreter oder abstrakter zu werden. Er kann aber versuchen, die Dinge und sich selbst sowie seine Aufgaben ständig *konkreter zu erfassen*. Es ist bekannt, daß sich der Mensch geistig gewöhnlich in einem „Zwischenreich" aufhält. Er glaubt immer mit Kronecker, daß nur die natürlichen

[1] Vgl. meine Abhandlung über den Unterschied zwischen „tugendh.", „fortschittl." und „situationsgem." Denken, ein Trilemma der prakt. Vernunft (Abh. d. Akad. d. Wissensch. u. d. Lit. 1950).

Zahlen der liebe Gott geschaffen habe, daß also allein der Philosoph den Prinzipien nachstelle, z. B. den „Vorgängern" der Zahl und ebenso nach konstruierten, synthetischen Begriffen wie nach komplizierten Formeln trachte. Der naive Mensch lebt stets in Allgemeinheiten, die jenem Platoniker stets zu wenig prinzipiell und wesenhaft, dem Dichter oder auch „verantwortlich Gestaltenden" aber noch zu sehr, d. h. „schlecht allgemein" sind. „Ein umgedrehter Platonismus" könnte also gnoseologisch in der Absicht bestehen, immer konkreter zu denken, so daß man, stets weitere Voraussetzungen gleich Versuchsbedingungen einführend, ins *immer Spezifischere* vorstieße. Ein Ende wäre nun hier ebensowenig abzusehen wie bei der Ergründung der empirischen Voraussetzungen. Die Schildkröte träfe nach beiden Richtungen immer wieder auf Schildkröten. So gäbe es, vergleichbar etwa dem Grenzverfahren, bloß ein faktisches Haltmachen, aus pragmatischen Gründen: sowohl bei der Erfassung der Aufgabe als auch bei dem der Situation, woraus sich das Sinnvolle zu entwickeln hätte. Ein „umgedrehter Platonismus" könnte also sinnvoll bloß die „Forderung des Tags" erfahren wollen, den „nächsten Schritt", die uns zukommende Kontingenz ernst nehmen, „vor unserer eigenen Tür zu kehren", Oikeiopragia sowohl wie Caritas gegenüber dem „Nächsten". Ein „umgekehrter Platonismus" aber bedeutete auch das entsprechende bei den sogenannten negativen Naturen: der immer bewußtere Sünder oder der immer instinktsichere Teufel. Jedenfalls tritt hier der *Situationsbegriff*, das konkrete Gewebe, worin wir Menschen eingesponnen sind, in den Vordergrund. „Hic Rhodos, hic salta!"

Rein erkenntnismäßig könnte man als Gegensatz zu der „Schau" der Ideen die schauende Hingabe an die Buntheit, das Gewebe des Lebens verstehen: an seine mannigfaltigen Formen und Gebilde, so wie sie nun einmal in ihrer Kontingenz sind, kurz an die wirkliche „Anschauung". Unter dem Principium identitatis indiscernibilium, wonach es nicht zwei (absolut) gleiche Dinge in der Welt geben kann, sondern nur ihrem Aktions- und Reaktionszentrum nach unterscheidbare. „Aimez ce que jamais on ne verra deux fois" (Alfred de Vigny).

Eine Vielheit, die nur dann „gewahrt" würde, wenn man selbst gleichsam ausschiede, d. h. nichts täte, ja aus jeder Perspektive heraussträte, da jede Handlung wie Stellungnahme notwendig, wenn auch nicht immer spürbar veränderten und neue partielle Identitäten, eben als „gewollte", „bewirkte" und „auferlegte" schüfen.

Während sich ferner bei der platonischen Schau eine Schau Gottes und des Teufels sowie aller davon in der Hierarchie abhängigen Untergötter und Dämonen, Tugenden und Laster als abgehobener Gebilde ergäbe,

läge es bei diesem Versuch eines umgedrehten Platonismus so, daß alles einzelne wie unter einer Lupe Licht und Schatten an sich trüge. „Jeder Lotos" hätte so „seinen Stengel". Alles Positive fände seinen Ausgleich in einem Negativen, gemäß dem Prinzip: „omnis definitio est positio et negatio." Eine Überzeugung, die sich bei dem Inder in dem Katalog der verschiedenen Maja-Formen ausdrückt.

Der so „umgedrehte Platonismus" führte also einerseits die Tendenz zu „konkreter Sachlichkeit" im Guten und im Bösen herbei. Andererseits die Tendenz zur Schau der „Füllen", zum zugewandten „subjektlosen" Verhalten, wonach nicht wie bei dem weltabgewandten „alle Kühe grau werden", sondern sich selbst die eineiigen Zwillinge deutlich voneinander unterschieden. Unterscheidungsprobleme der modernen Mikrophysik in bezug auf die Lage und Bewegung ihrer Forschungsobjekte mögen dabei noch ganz dahingestellt bleiben. Das Wort: „pour moi le monde visible existe" scheint tatsächlich die Tendenz zu solcher Haltung zu implizieren.

In den Problembereich dieses Platonismus und seiner Umkehr aber würde auch folgendes gehören: die Bewertung von „Konstellationen", von bloßen „Möglichkeiten" wäre typisch platonisch. Also die in Parteidogmen übliche Plus- oder Minuswertung von Einzeleigentum oder Gesamteigentum, von Einzelherrschaft oder Gesamtherrschaft und dergleichen, soweit sie nicht für eine bestimmte historische Situation sondern schlechthin gemeint ist. Die Scholastik hatte bereits in Anschluß an Aristoteles bei der Betrachtung der Analogia Entis und Kreatur jene Wesenheiten als jenseits der Bewertung erkannt: „in mathematicis non est bonum et malum." Allerdings ohne *dann* auch für ihr Naturrecht die Konsequenz zu ziehen, daß es entsprechende Figuren eben auch auf anderen Gebieten wie z. B. dem des Soziologischen und des Juristischen geben müsse. Das übliche Naturrecht bleibt aber, soweit es über die logische Aufweisung der Aprioritäten hinausreichen will, so auch noch bei Kant, in diesem Sinne platonisch orientiert. Der Platonismus erfüllt insofern das pythagoräische Ideal, sowie es Nietzsche bei Platon[1] empfindet.

In den Bereich des „umgekehrten Platonismus" gehörte dagegen jede *Tendenz zum Einmaligen* besser *Einzigen*. Insofern zum *Historischen*, im Unterschied zum allgemein Gesetzlichen der Naturwissenschaften, soweit diese nicht *schließlich* auch bloß gesetzmäßige Zusammenhänge der konkreten Welt von ihren erfahrbaren Anfängen an zu beschreiben suchen,

[1] XI, S. 160.

um sich dann im Einzelfalle richtig zu orientieren, „die Welt zu beherrschen", d. h. Erwartungen nach gewissen Handlungen bestätigt zu sehen und insofern bewußt, Ziel und Mittel überschauend, *handeln* zu können. Es ist der Zug ebenso zum *Individuellen* wie zum *Irrationalen*.

Man sieht in religiöser Haltung *alles Einzelne als gleich nah zu Gott stehend*, als gleich „bedeutsam" (Goethe), man empfindet vor ihm also Ehrfurcht, unabhängig von seinen Verhaltungsweisen, und glaubt sich *insofern* als „wertüberwindend". Eine gewisse Art von *Humanität* als Wahrung des Eigentümlichen, von *Konservatismus* als Achtung und Ehrfurcht vor dem „nun einmal wirklich Gewordenen"!

§ 4

Die zweite Umdrehung

Man kann nun auch die besondere Akzentuierung des *eigentlich Begrifflichen* als das Wesen des Platonismus ansehen. Im Unterschied zu der vorigen Bewertung des Wesenhaften oder Apriorischen innerhalb der ontischen oder logischen Sphäre läge hier das Schwergewicht auf dem *Begrifflichen schlechthin*, gleichgültig ob sich die Begriffe auf Apriorisch-Wesenhaftes oder auf Aposteriorisch-Tatsächliches beziehen. „Rechenschaft ablegen" und den Grund legen für eine klare, den Grund erhellende Rechenschaftsablage, das sei ja die Wahrhaftigkeit, welche der Platonismus begründet habe[1].

Die Struktur des „Urphänomens" [2], die dem Geist der Zeit von Descartes und Spinoza noch dualistisch erschien: in die Sphären der cogitatio und der extentio, des Denkens und des Seins aufgeteilt, erscheint uns heute als komplizierter. Die cogitatio hat sich aufgespalten in das eigentlich Logisch-Begriffliche und das Psychologische, Vorstellungsmäßige. Die extentio zeigt in eigentümlicher Verflechtung die Wesenheiten und auf ihnen beruhend die Tatsächlichkeiten. Dazu kommt die semantische oder Zeichensphäre, sowie die direktive: das „Reich" des Sollens und Dürfens, der Güter und Rechte, sogenannter Werte usw.

Was kann nun von hier aus gesehen ein „Platonismus" bedeuten?

Zunächst die Betonung des *Begrifflichen*, also des Ferments der Erkenntnis, des Wissens. Es ist die Haltung, die in der sokratischen Methode im Vordergrund steht, und deren Ergebnisse in der Gleichung: Vernunft = Tugend = Glück am besten zum Ausdruck kommen. Die Auffassung, daß

[1] COHEN, Ethik, S. 483ff.

[2] Vgl. unseren Aufsatz über den „metaphysischen Grundbestand" im Descartes-Heft des Archivs f. R. u. W. Philosophie 1937.

das geistige Haben im Begriff das Wesen der richtigen Haltung ausmache, zur virtus genüge, daß virtus ein *Wissen* und *lehrbar*[1], bewiesen an den vier griechischen Kardinaltugenden: phronesis, andreia, sophrosyne und dikaiosyne. Es wird also der Versuch gemacht, ein *Moment* am Verhalten, nämlich die Seite des animus als das *Ganze* zu nehmen. Bereits bei der phronesis, der Besonnenheit, ist das nicht möglich, da bei ihr bekanntlich das sogenannte Temperament eine Rolle spielt. „Video meliora, proboque, deteriora sequor!" Auch bei der andreia ist nicht das *Wissen* von dem Fürchterlichen und nicht Gefährlichen das Entscheidende, sondern ein Verhalten gerade gegenüber einem Drohenden! Bei der dikaiosyne aber geht es um die Tatsache der Austeilung oder Ausgleichung gemäß einer richtigen und zugleich sinnvollen Messung[2].

Soziologisch gesehen scheint es so, als ob hier die Überbewertung des einseitig intellektuell Gebildeten ihren Anfang nähme. — Das beseligende Bewußtsein *bei* unserer Tat und von deren Folgen im Leben und nach dem Tode sind ja nur Begleiterscheinungen. Wenn man schon bewußtes Maß halten, sophrosyne, fordert, so muß freilich die Metretike techne, das rechte Wissen (Protagoras 560) vorhanden sein. Aber auch hier ist das Geistige nur ein Moment am Verhalten und über den Mechanismus unserer Handlungen weiß niemand Bescheid[3].

Nun hat das Begriffliche den umfassendsten Bereich. Es gleicht der berühmten Menge aller Mengen, die sich selbst enthält. Ich kann von einem Individuum einen *Begriff* zu bilden versuchen, der sich als ein logisches Gebilde von dem gemeinten und wirklichen Gegenstand unterscheidet. Als *Begriff* aber pflegt man ihm „Geltung" zuzuschreiben, d. h. man sieht ihn selbst dem Zeitlichen entzogen, wenn auch der Gegenstand selbst dem Zeitlichen untersteht. Es ist nun *diese Ewigkeit am Geltenden*, die beim Platonismus als das Wesen einer solchen begrifflichen Haltung gespürt wird[4] und wogegen eine *Umdrehung* zu versuchen wäre.

Diese Umdrehung könnte zunächst einmal *heraklitisch* gedacht sein, als Hingabe an den *Erlebnisfluß*, d. h. also an das *Psychische anstatt an das Logische*. Die Hingabe an die Abfolge gleichartiger und gleichwertiger psychischer Geschehnisse, ohne Rücksicht darauf, ob die entsprechenden Begriffe, theoretisch gesehen richtig wären oder nicht. Der Erlebnisfluß kann dabei wieder, je nach der psychologischen Auffassung atomistisch, diskret, behavoristisch als Abfolge von Strecken gemeint sein oder als ununterbrochener, stetiger, unauflösbarer Fortgang, als ein Fieri, das die

[1] Insbesondere Enthydemos 278 E fg.
[2] Vgl. unsere Abh. über Sicherh. u. Gerechtigk. Pr. Akad. d. Wiss. 1940.
[3] Nietzsche IV, 30, 17, VII, 120. [4] Nietzsche XIII, 21, XIV, 365.

inneren Strebekräfte: die Sanskaras und die äußeren Geschehnisse ausdrückt. Man denke hier auch an Bergsons Lehre vom Élan vitale und die sekundäre Rolle der Begriffe diesem gegenüber. „Philosophieren ist dephlegmatisieren und Vivisezieren" (Novalis). Eine Haltung, die schließlich auch als recherche du temps perdu verständlich wäre.

Die Umdrehung kann aber auch so verstanden werden, daß man sich auf den noch bei dem historischen Kant vorhandenen Gegenbegriff zu dem eigentlichen Begriff: „*die Anschauung*" zu beziehen sucht. „Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind." Das bedeutet, daß beide einander ergänzende Bestandteile unserer intellektuellen Tätigkeit seien. So könnte nun nach einer Überbetonung der einen, eben der *begrifflichen* Seite die der anderen, der „*intuitiven*" versucht werden.

Für seinen solchen „umgedrehten Platonismus" bestünden nun viele Möglichkeiten: zunächst könnte man an die mathematische Sphäre denken, an die Entwicklung der „*Formen des äußeren Seins*", als „Formen der Anschauung". Es wird ja immer wieder in der Nachfolge von Schopenhauer und Kosack eine anschauliche Mathematik gefordert, die den sogenannten „Mausefallbeweisen" gegenüberzustellen wäre. Auch die Tendenzen des sogenannten mathematischen Intuitionismus und der „Konstruktionen" von Brower, Kronecker, Weyl usw. weisen nach dieser Richtung.

Sodann ist ja auch die „*Idee*" bei Kant nicht eigentlich begrifflich verstanden, freilich auch nicht anschaulich, insofern sie als „regulatives Prinzip" bloß für die Vernunft und nicht „für den Verstand" besteht. Sie richtete sich auf das Unbedingte aber nicht direkt, so daß sie transzendierte („transzendenter Schein") sondern indirekt, indem sie den Funktionen *einen Weg wiese*. Insofern sie *kein Organon* sondern einen *Kanon* für die Feststellung der Erscheinungen darstellte, hätte sie auch ihre Funktion für das praktische Verhalten („moralische Gewißheit").

Von allem aber wäre eine Hingabe an die sogenannten *Bilder*, wie sie Klages und seine Schule betonen, eine antiplatonische Haltung. Von diesen „anschaulichen Wesenheiten" führt schließlich der Weg leicht zur Husserlschen Phänomenologie, die eine Erneuerung der *intellektuellen Schau* bezweckt, so daß sich der Zirkel wieder schlösse.

Gegen jenen Begriffsplatonismus aber steht, genau gesehen, überhaupt jede Haltung, die sich auf die anderen, heute bekannten Sphären des Urphänomens bezieht. Neben dem schon betrachteten rein Erlebnismäßigen (Heraklit!), also zunächst auf das *Semantische, bloß Bezeichnende, Fiktive*. Hier wäre auch an den Fiktionalismus aller Art, etwa Vaihingers Als-ob Philosophie zu denken. Man ist sich des bloß Abbreviaturhaften,

des Instrumentalen und nur Vertretungsmäßigen *der Zeichen* bewußt. Oder man betont das *Direktive*, wobei man dem Praktischen, Wertmäßigen, Voluntaristischen ein Primat zuschreibt. Der Mensch glaubt sich hier im Geltenden, im „Reich der Werte" und ist sich der im Dienste des „Wahrheitswerts" stehenden, also bedingten Brauchbarkeit der Begriffe bewußt. (Südwestdeutsche Philosophenschule!)

Schließlich privilegiert man das *Ontische*, wobei man die „schlichte" Erfassung der „*einfachen Tatsachen*" an Stelle des Begrifflichen zu setzen sucht. Der Empirismus oder auch Materialismus, die dogmatische Anerkennung des „unmittelbar Gegebenen" (MACH, CORNELIUS), der Ausgang von den atomic propositions bei BERTRAM RUSSELL oder den Sachverhalten WITTGENSTEINS, den in „Protokollsätzen" festgelegten sogenannten Tatsachen, sie alle gehörten zu dieser Form des „umgedrehten Platonismus".

Der denkende Mensch kann aber nicht aus der kategorialen Welt herauskriechen. Er erfaßt stets nur in begrifflicher Weise, auch dann, wenn er diese abzustreifen sucht. Er ist insofern immer ein logischer Münchhausen, der sich am eigenen begrifflichen Schopf aus dem ontischen Sumpf ziehen muß, wohin ihn logische Vorurteile fallen ließen. Es ist aber wichtig, daß man die Spannung der Sphären des Urphänomens einsieht. Man darf also niemals die eine Sphäre etwa die ontische in die andere etwa die logische nach Art des metaphysischen Dogmas der Marburger Schule aufgehen lassen. Jede solche Sphäre behält nur ihren spezifischen Sinn *in Spannung* zu den anderen; sie beziehen sich aufeinander, und es muß die Hypertrophie der einzelnen vermieden werden, wenn nicht dogmatische „Ismen" entstehen sollen. An die historisch bedeutsamen antiplatonischen Tendenzen dieser Art bei Schopenhauer[1] und seiner Herabsetzung des Begrifflichen als bloßen Idealgebildes und bei den Romantikern kann hier nur erinnert werden.

§ 5

Die dritte und vierte Umdrehung

Verlegte man freilich ungewöhnlich den Akzent des Platonismus ins Reich der *Vorstellungen* und Akte, so rückte im Unterschied zum Vorherigen geradezu etwas Gegensätzliches gegenüber dem Logischen in die Rolle der Thesis: anstatt der episteme träte die doxa, anstatt des Begriffs die Behauptung desselben. Man könnte vielleicht daran denken, es ver-

[1] Welt als Wille und Vorstellung, I § 9.

steifte sich jemand voluntaristisch auf seine Auffassung im Sinne der Redensart: „ich *bleibe* bei meiner Ansicht".

Hier werden Stützen oder Krücken gesucht, die als *Dogma*, als *Gegebenes* aller Art, in moderner Ausdrucksweise als *Annahme*, *Hypothesis*, negativ auch als „*Klammer*" dienen sollen. Man könnte auch an den methodologischen Zweifel denken und an seine Rolle im Aufbau der Systematik bei Descartes und an die dogmatisch gebundenen Wissenschaften theologischer Herkunft. Auch aus *pragmatischen Gründen* benötigt man ja einen Ansatz, etwas, was einfach hingenommen wird. Das ganze Alltagsleben ist nur dadurch möglich, daß wir naiv oder bewußt *hinnehmen*. In den einzelnen Wissenschaften pflegt die Anschauung und gewußte Wortbedeutung zunächst einmal dieses Geschäft zu besorgen. Bloß der Philosoph *sucht* ja die Basis radikal auf Fundamente zu stützen, die sich schließlich der Prüfung erst dadurch als entzogen erweisen, daß sie jede gedankliche Prüfung selbst voraussetzen muß.

Die hiergegen versuchte „Umdrehung" würde vielleicht darin bestehen, immer wieder neue, *passendere* Vorstellungen zu versuchen: Anstatt der gewohnten Hypothesen werden neue erprobt, die sich als tragfähiger erweisen. So wenn der Gedanke der grundlegenden Vorstellung als bloßer „Setzung" und „Antizipation" durchschaut wird und man sich also der Notwendigkeit von *Arbeitshypothesen* bewußt ist.

Ein Schritt weiter und man glaubt überhaupt auf Vorstellungen verzichten zu können: entweder indem man in jeder Theorie und Deklaration nur eine „zusammenfassende Beschreibung" und Deskription im Sinne von MACH, KIRCHHOFF usw. erblickt, oder aber indem man das Kriterium zur Überprüfung von Vorstellungen überhaupt verwirft. Man lehnt es ab, in der Möglichkeit solcher Abbildungen durch Denkvorgänge (isomorpher, d. h. partialer Strukturgleichheiten oder durch Korrelator bewirkter) ein Kriterium für die Richtigkeit oder Tauglichkeit der Theorien zu sehen, so wie wir es heute vielleicht bei einigen Theoretikern der modernen Mikrophysik feststellen könnten. Ein „umgedrehter Platonismus" würde also auch als antipsychologische Tendenz begreiflich sein.

Eine vierte „Umdrehung" führte uns zu den „*Namen*". Wir stehen dann bei der Behauptung der *Universalia* als *nomina*. Es handelt sich um das Reich von Gebilden, welche eine *Stellvertretung* ausüben, beruhe diese Funktion auf Willensakt wie bei bewußt geschaffenen Symbolen oder bestehe sie aus anderen Gründen wie bei der natürlichen Sprache. Es ist also eine ganz andere Bildbedeutung als die zuvor gemeinte nach der Art von KLAGES. Hier hätten wir eine „Abbildung", deren Begriff

aus der logischen „Beziehungslehre" stammt[1]. Solche nomina werden nun im mittelalterlichen Realismus als real aufgefaßt: als Verkörperungen „ante rem". In grotesker Überspitzung lehnte der Scholastiker die einzelnen Äpfel und Birnen ab, weil er „Obst" bestellt habe. Das Universale tritt so gleichsam als ein selbständiges Reale, anstatt „in rebus" zu sein, *neben* die einzelne res. Nun würde ja auch die Behauptung des Bestehens des Universale „ante res", im Verstande Gottes wie bei dem Exemplarismus eines Augustin und „post res" in der Entwicklung der Bewußtseinsphänomene nur dann einen Sinn ergeben, wenn das Universale und das einzelne Ding in ein und derselben Schicht lägen, bei jenem etwa im Bewußtsein Gottes, der nur „durch das Wort" das Reale hinzuschüfe, oder im Bewußtsein des Menschen, der von etwas Bewußtem Komponente abzöge, so wie es die alte Abstraktionstheorie annahm. Jedenfalls sind solche Nomina in mannigfacher Hinsicht wichtig. Wir nehmen in solchen Symbolen die Wirklichkeit *erwägend vorweg*, indem wir „überlegen"[2], insofern in Wirklichkeit „vor" und nicht „nach" denken. Sie dienen als „Kurzzeichen" für das Unausschöpfbare der Wirklichkeit, ferner zur Mitteilung vermittels physischer Medien wie Mimik, Schrift usw., sowie zur Konservierung flüchtiger Gedanken, zur Veranschaulichung und sinnlicher Konzentration. Wir kennen die emotionale Bedeutung des Wortes „Om", des „tat twam asi" und des „anatta" in den Yoga-Techniken, die Zauberworte und Konzentrationsfunktionen im Tantrismus. Eine Fülle seltsamen *Namenszaubers*, der dabei noch nicht einmal erschöpfend angedeutet ist!

Demgegenüber bestünde nun die „Umdrehung" in dem Wunsch „ad res ipsas" zu gehen, was jedoch ohne „gedankliche Krücken" und entsprechende Symbole gar nicht möglich ist. Der Wunsch, zu dem „Gegebenen" zu gelangen[3], was nur zu einer *Rekonstruktion* primärer psychischer Erscheinungen führen könnte, so wie dies zuerst Natorp erkannt hat[4]. Auch der Wunsch, durch phänomenologische Schau unbedingte und unvermittelte Sicherheit über Wesenheiten zu gewinnen, gehörte offenbar zu dem Versuch dieser Umdrehung, dessen Ergebnisse sich in Wirklichkeit ja immer *nur wieder in Thesen behaupten* ließen, also „Intuitionismus" aller Art. Wobei es bei dem Versuch „seine Sach' auf nichts zu stellen" ganz dahin stünde, ob das Ergebnis der Umdrehung, logisch gesehen, mehr speziell oder mehr generell wäre. Es müßte doch immer gedanklich irgendwie vermittelt sein.

[1] BURKAMP: Logik 126f. [2] BURKAMP: a. a. O. 166.
[3] Die Tendenzen von H. CORNELIUS und von ASTER.
[4] Natorp, allg. Psychologie.

§ 6

Eine weitere Umdrehung

Man kann auch die Ideen Platos als *Variabeln* im Sinne der Mathematiker bezeichnen, als eine *Leer*beziehung des Begriffs, die zur Ausfüllung für Bestimmtes da ist, ohne daß doch ausgemacht wäre, ob überhaupt etwas und wieviel in diese Leerstelle richtig hineinpasse[1]. Der Begriff ist insofern dasselbe wie eine mathematische Funktion. Er kann so eine eigentümliche Zahl von Variabeln haben, die an den bestimmten Inhalt des Begriffs geknüpft sind. In all diesem erweist sich der Begriff als das Eine in Zuordnung zu Vielem. Richtige und falsche Ausfüllungen der Leerbeziehungen, der Variabeln eines Begriffs bezeichnet man als richtige oder falsche „*Werte*". Die Einsetzung als Wert heißt in der Logik auch *Subsumtion*. Es gibt also eine Kette fortgesetzter Subsumtionen, eine Richtung nach unten ins Speziellere und eine nach oben ins Generellere.

Der Weg nach *unten* führt dann zu etwas, worunter sich nichts mehr subsummieren läßt. Hiermit glaubt man, das sogenannte „*Individuum*" gefunden zu haben[2]. Für jeden Begriff ist es wesentlich, zusammen mit andern Begriffen, auf *Individualgebiete* beziehbar zu sein, die nun sehr verschieden voneinander sind.

Ein Platonismus läge danach vor, wenn man im Metaphysischen das Schwergewicht auf solche *Leerstellen*, *Variabeln* oder ihre Verbindung legte. Demgegenüber träte die Bedeutung der Werte zurück. Das Prädikative würde im Unterschied zum Subjekt privilegiert. Die Kette sogenannter Subsumtionen scheint nach unten ins immer *Belanglosere* hineinzuführen.

Nun schafft diese ganze Betrachtung logische An-sich-setzungen, künstliche Substanzen, Atome. Sie sieht sozusagen die logische Arbeit als finit an. So wie Gott die Topik der Sinngebilde vor sich sähe: „clair et distincte". Ein „umgedrehter Platonismus" sträubte sich also *gegen einen solchen Himmel logischer Fixsterne*. Er bedeutete die Auflockerung, die Wiederherstellung des Bewußtseins darüber, daß es sich bei der ganzen Betrachtung um etwas Nachträgliches handele, um eine Absolutnahme von Diskretionen, Hegelisch ausgedrückt um eine „Verstandesansicht von Vernunftgegenständen", wobei „An-sich-sein", „Grenze", „Schranke" auf Kosten des „Seins für Anderes", des „Übergangs" ja des Unendlichen überbetont werden.

[1] Vgl. zu dem Folgenden BURKAMP: a. a. O. 79ff.
[2] BURKAMP: a. a. O. 84.

Ein „umgedrehter Platonismus" wäre aber auch in der Weise denkbar, daß der Weg nach unten als ein Weg ins *metaphysisch immer Belangvollere gälte*. Eine Anschauung, die Hegel mit Goethe verband, wenn jener seine begriffliche Tendenz zum immer Konkreteren betonte und dieser seine Sorge um die Phänomene, die durch begriffliche Antizipationen ja nicht verkümmert werden dürften. Eine Tendenz, die jeder Praktiker und Künstler gegenüber dem sogenannten Theoretiker zu betonen pflegt.

Der „umgedrehte Platonismus" dieser Art kann nun auf zweierlei hinzielen: einmal auf den Weg ins „Spezifischere". Wobei dieser Weg logisch gesehen als unvollendbar gelten muß. Es geht also um den Logiker, der sich zwingt, immer genauer und genauer zu bestimmen, stets neue Voraussetzungen einzuführen, obgleich er weiß, daß dieser Weg niemals zu einem Ende kommen kann. Ein heraklitscher Geist, jedoch als wirklicher *Mensch* unbefriedigt, da er so niemals erfahren könnte, wo er sich pragmatisch anklammern dürfte.

Sodann der Weg à la récherche de l'individu. Ob es mit diesem besser stünde?

Über den Begriff des Individuums kann folgendes als die *heutige* philosophische Auffassung gelten, worüber wir hier bloß referieren wollen, um dann unsere Schlüsse zum Thema zu ziehen[1]. „Individuum" gilt als etwas, unter das nichts mehr subsumiert werden kann, etwas, das daher nur Subjekt ist. Ihm ist keine Variable anzuhängen: Von ihm muß entweder das Prädikat oder dessen Negat gelten. Von diesem Standpunkt aus gesehen, übersah die übliche Forschung nach dem Principium individuationis lange Zeit hindurch die Individuen im logischen Sinne, z. B. einzelne Zahlen, Punkte des euklidischen Raums usw.

Das Individuum verdankt seine Individualbestimmtheit einem *erzeugenden Gesetz*[2]. Ein Individuum *existiert* kraft dieser Gültigkeit, auch wenn man nichts weiß als die Stellenbestimmtheit im System der Individuen des gleichen Individualitätsprinzips.

Das Individuum der physischen Wirklichkeit ist, so gesehen, der zeitlich und räumlich punktuelle Zustand. Principium individuationis sind die gesetzlichen Ordnungen des Raums und der Zeit (Meister Ekkehart, Locke, Schopenhauer usw.). Für die unmittelbare Erlebnisauffassung des Psychischen wäre sogar das Individuum der nur zeitlich punktuelle Zustand[3]. Nun kann aber nur der Zustand in einem ausgedehnten Bezirk nicht in einem Punkt wahrgenommen werden. Deshalb wird der ungefähr gleichförmige Zustand in einem Raumzeitbezirk als das Individuum auf-

[1] Zu dem Folgenden BURKAMP: a. a. O. 130ff. [2] BURKAMP 134.
[3] BURKAMP 141.

gefaßt. Es sind die alten Probleme der Haecceitas (Duns Scotus), der Vollständigkeit der Qualitäten, des Individuums als res completta (Leibniz). Bei den Begriffen des Kollektivs, der Ganzheit[1] haben wir bereits Überschreitungen der raumzeitlichen Punktualität. So ist der Schluß unvermeidbar, daß die Individualbestimmung eine freie Handlung des menschlichen Geistes sei, was besonders dann einleuchtend ist, wenn wir bei der Person noch das Ideal hinzunehmen: „das eigentliche Ich" und dergleichen.

Was könnte nun aus dieser Lehre vom Individuum sich für einen „umgedrehten Platonismus" ergeben?

Es scheint uns gewiß, daß Nietzsche das mittelalterliche Forschen nach dem principium individuationis als wesentliche Tendenz im Blute hat, daß er insofern als ein Nachfolger von Duns Scotus die alte Haeccitas sucht. Es geht ihm um das „Dieses-sein", die besondere formalitas individui, die als eine besondere entitas zu den entitates quidditativae, den „Washeiten" hinzuzukommen hätte und die nun den eigentlichen terminus ad quem der neuen Haltung bilden sollte.

Aber die verschiedene Valenz der Individuen erweist sich als *Erzeugnis* eines Gesetzes, das der Mensch aufstellt, als Ergebnis der Koincidenz verschiedener Ordnungssysteme. Dies klingt ganz nach der These der Marburger Schule. Es ist der Geist, wovon das Individuum abhängt. Es ist aber, so müssen wir sagen, ein *konkreter Geist:* ein von Menschen auf einer Hypothesis aufgebautes Begriffsnetz, worin es „Stellen" gibt. „An sich" gesehen gäbe es sie also nicht. Anders ausgedrückt: die Bestimmung als Individuum hängt stets von menschlicher Stellungnahme ab. Die Nomenklatur verzeichnet in den Eigennamen solche Ergebnisse. Das „Deiktische", Hinweisende vollzieht die Individualisierung immer wieder von neuem (Russels: knowledge by acquaintance). Hier liegt der Übergang zum Voluntarismus, der einfach „setzt", ein Begriff, den bekanntlich der alte Kant noch von Fichte übernahm. Bestimmt haben wir in den sogenannten Individuen zweiter und höherer Stufe mit den Endsilben auf „heit", „keit", „tum", „tät" (soweit sie nicht wie Menschheit oder Christenheit ein Kollektiv bedeuten) Gebilde, *wogegen* sich die antiplatonische Haltung richtet. Aber die atomic propositions Russels oder Sachverhalte Wittgensteins sind, wie wir schon andeuteten, nicht einfach unkategorial aufgreifbar, wie es ein naiver Realismus meinen könnte. Es gibt, logisch gesehen keine „unabhängig voneinander bestehenden Sachverhalte".

[1] BURKAMP 142, 146.

Doch bleibt noch die Frage nach dem *Individuum der realen Welt*, das anders als ein zeitlich und räumlich punktueller Zustand auch wirklich zu fassen wäre. Da handelt es sich immer um ausgedehntes, ungefähr gleichförmiges wie beim Ding, durch weitere Begriffe bereichert bei dem Lebewesen („Bauplan") und schließlich der Person („Verantwortung" usw.). Solche Gebilde sind natürlich selbständig nur dann, wenn man sie aus den funktionellen Zusammenhängen löst, worin sie stehen und die sie mit ausmachen. Sie sind, von der Situation aus gesehen, bloß Momente, aber vielleicht vom Standpunkt eines Indeterminismus aus solche, von denen überraschende Einflüsse ausgehen. So bliebe das empirisch reale Wirkliche in einer Form wie es Schopenhauer verstand[1] als Gegensatz, als wahrhaft „Konkretes" übrig. Alles andere wären Idealgebilde, von ihm aus erst gesichert. Die „unselbständigen Momente" daran wie Farbe, Gestalt usw. führten, addiert, gewiß zu der Vorstellung des „ineffabile". Begrifflich bliebe die Erfassung des Individuums also etwas, was Kant „Idee" nennt, ein bloßes „regulatives Prinzip".

Die entscheidende Frage wäre also, wie weit sich aus solcher Haltung Folgen für ein Sollen und Dürfen, für echte Belange ergäben. Damit stünden wir beim Wertproblem des sogenannten *Individualismus*. Ein Problem, das in der Spannung zwischen sogenannten geistigen und vitalen Werten seit Nietzsche besonders bei Scheler seine verschiedenartigsten Lösungsversuche gefunden hat.

Zunächst ergibt sich aus der begrifflichen Unausschöpflichkeit ein gewisses An-sich-sein gegenüber dem anderen. Beim Lebewesen kommt dann in dem Gegensatz von Innen und Außen, vom eben erwähnten Seelisch-geistigem und Leiblichem etwas hinzu, was Leibniz als den Zustand der „fensterlosen Monade" beschrieben hat. „Deutung" des Anderen, Mitteilungsfähigkeit usw. stehen damit in Frage; Fragen, womit sich bereits die antike Skepsis beschäftigt hat. Das Problem des sogenannten Individualismus wird nun in der Regel in die Formel gefaßt: „das Individuum sei der höchste Wert". *Logisch gesehen aber ergibt diese Formel gar keinen Sinn.*

Zunächst *allgemein:* Einzelnes und Kollektiv, Teil und Ganzes und dergleichen können ebensowenig wie Besonderes und Allgemeines „gewertet" werden, da sie Wesenheiten, d. h. Gegenstand von apriorischen Voraussetzungssätzen, Formen *an* der Wirklichkeit sind. Sie stehen, so gesehen daher, jenseits von Gut und Böse, d. h. von Richtig und Unrichtig, wie Zahlen und geometrische Figuren.

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 9.

Im *Besonderen* aber würde die Behauptung, daß der einzelne der höchste Wert sei, zu folgendem führen:

Nichts anderes als der konkrete Einzelne, das Individuum der realen Welt solle der höchste Wert sein. Das könnte nur heißen: *so wie es ist in seinem Status quo.* Der Wertbegriff hat nun keinen Sinn, wenn er nicht zur Begründung eines Gesollten oder Gedurften führt, d. h. „maßgeblich" wird für ein Verhalten. Andererseits tangiert jedes Verhalten als Synthese von Innen und Außen mehr oder weniger, diesem oder jenem „bemerkbar", ja stets die ganze Welt. Gleich dem Stäubchen Hegels ist auch ein Verhalten nicht wegzudenken. Es *verändert* also (wenn auch nur unter Bedingungen mehr oder weniger und qualitativ verschieden bemerkbar) *den sich Verhaltenden selbst und die anderen.* Sollte nun der Status quo gerade der terminus ad quem sein, so bliebe nur der Versuch einer Gegenbewegung, einer punktuellen „Entwerdung" übrig, die, wie wir aus der Metaphysik und aus Religionen wissen, gerade veränderte, und zwar, nicht nur nach Schopenhauer, in entscheidender Weise. Selbst ein plötzliches Erstarren bedeutete so die Wandlung. Man sieht, daß der sogenannte Individualismus genötigt ist, ein *anderes Wertprinzip* einzuführen, etwa ein besonderes Bildungsideal, eine Freiheitsidee usw., womit er also den individualistischen Standpunkt verläßt.

Sucht man gegenüber solchen formellen Erwägungen nach dem *tieferen Motiv*, so finden sich freilich die verschiedenartigsten Ansätze zu einem echten *Begriffe von Humanität*, so wie ihn Goethe und gewiß wohl auch manche Religionskünder verstanden hatten. Die wirklichen Menschen mit ihrem Widerspruch, ihren verschiedenartigen Tendenzen und Veranlagungen sollen ihre Belange an der Grenze ihres realen Ichs finden und so „erlösungsfähig" werden.

Es ist das „Eigentümliche", „Gemäße", „Passende", das hier Berücksichtigung heischt[1]. Endlich werden nicht abstrakte sondern die wirklichen Wesen in ihrer Erscheinungsform metaphysisch ernst genommen. Nunmehr sind sie *mehr* als modi der Maja, als an die Wand geworfene Bilder einer dahinterstehenden einheitlichen Kamera. Es taucht an dieser Stelle das Problem der Erfüllung von Richtschnuren auf, wovon jedes Individuum ja ein tatsächliches Gefüge darstellt, welche geordnet, systematisiert das regulative Prinzip: so etwas Ähnliches wie den „Wert" abgäben. Nicht erfüllbare Richtschnuren sollte es ja nie geben. Jede Behauptung,

[1] Vgl. jetzt unsere Abhandlung Die Humanität als Aufgabe für den Geist, in den Veröffentlichungen d. Akad. d. Wissensch. u. d. Lit. 1951.

jedes Erleben bieten solche Richtschnuren dar: zumindest an sich selbst, richtig zu erfassen, d. h. theoretisch richtig zu sein. So führte der „umgekehrte Platonismus" zu einer in der praktischen Philosophie und Ethik neuen bewußt „behutsamen" Haltung gegenüber dem wirklichen Menschen, insofern zu einem neuen Personalismus oder auch Liberalismus. Wobei man an die unschätzbare Einzigkeit der christlichen Seele und ihre Unzerstörbarkeit zu denken hätte, zugleich mit der „Auferstehung des Fleischs", ja an die von russischen Philosophen geforderte Erlösung der früher Verstorbenen dadurch, daß man den Sinn ihres Lebens weiter zu erfüllen suchte. Alles das ohne Einführung anderer Wertprinzipien, bloß aus der Einsicht in den Sinn der Richtschnuren (Ansprüche, Forderungen, Wollungen, Wünsche, Triebe usw.) heraus, *deren Realität, wenn überhaupt, ja nur beim Einzelmenschen faßbar wäre. Weil* es darauf ankomme, die Zahl der unerfüllbaren Richtschnuren nicht noch zu vermehren, müßte der Einzelmensch danach trachten, seine Ziele nur unter den Bedingungen zu stecken, wie sie ihn bisher die Erfahrungen lehrten. Eine Haltung, die der stoischen gegenüber der sogenannten „Natur" ähnlich ist. Alsdann könnte bei einer Chance des Erfolgs eine Verträglichkeit der Richtschnuren *von mehreren* versucht werden, so daß sich allmählich, stetig das Kantische „Reich der Zwecke" enthüllte. Wegen der Unabschließbarkeit und Kontingenz natürlich jeweilig nur in einem ganz bestimmten Erfahrungsabschnitt konkret zu bewirken! Man muß zugeben, daß hier der Ansatz für einen ganz neuen Aufbau gegeben ist. Die Person zunächst als Fixstern, sodann aber als Planet für einen irdischen Himmel, wobei es keine Himmelszentrale geben könnte. Ein neues — sagen wir ruhig den Namen — „System" der praktischen Philosophie, aufgebaut auf einer Grundthesis von dem „regulativen Prinzip" gewonnen aus dem Wesen der Richtschnur überhaupt, ein System in seiner Sicherung ebenso radikal wie die bekannte Widerlegung der logischen Skepsis und sich dann von dem Minimum der unbestreitbar in *jeder* Behauptung enthaltenen Richtschnur aus in Begriffen einer solchen Richtigkeitslehre apriorischen Charakters allmählich zur Konstitution der Wirklichkeit[1] entfaltend. Eine solche neue praktische Philosophie würde sich von der platonischen als ihre „Umdrehung" dadurch erweisen, daß sie wegen ihrer Tendenz zum Konkreten *humaner* wäre als die das Wirkliche vergewaltigende „Tugend"lehre des platonischen Ideenhimmels. Wobei natürlich nur an die obige Deutung der platonischen Haltung und nicht an Platon zu denken ist.

[1] Erster Gedanke zu einer Richtigkeitslehre, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1942.

§ 7

Fortsetzung

Der Platonismus tendiert zum „Abstrakten". Wenn er Komponenten einfach fortläßt, so modifiziert er, vom Determinierten aus gesehen, nicht, sondern er läßt jene verarmen. Diese Neigung führt in immer stärkerem Maße zu „Monismen". Während nun die üblichen philosophischen „Monismen" in der Weise verfälschen, daß sie irgend etwas aus der Fülle des Möglichen „an sich" und auf Kosten des anderen „setzen", sozusagen in der Horizontale (Hypertrophie eines Einzelbegriffs), liegt in dem konsequenten Platonismus die Tendenz, auf vertikalem Wege zu einem *Monismus schlechthin* zu kommen: dem „*Identischen*", worin sich das verschiedene aufgelöst hat. Einem „Sein" wirklich gleich dem „Nichtsein", wie es bei Hegel am Anfang seiner Logik heißt, oder einem Gott *vor* jeder Schöpfung, ja sogar *vor* dem Logos!

Diese auslöschende Tendenz zeigt im Praktischen ein *fanatisches Gepräge*, wie es von Hegel besonders in seiner Rechtsphilosophie charakterisiert worden ist[1]. Alles wird zunehmend gleich, indem es seine Besonderheiten an immer größere Gruppen abgibt bzw. in ihnen auflöst, alles sozusagen „zu Wasser", zu dem Wasser des ionischen Naturphilosophen Thales.

Dagegen erhebt sich nun eine andere, ebenfalls platonisierende Tendenz, die den Weg nach oben als Weg in die „*schöpferische Indifferenz*" (S. Friedländer) auffaßt. Als Weg zu dem *erzeugenden Ursprung*, wobei also die Buntheit der Erzeugnisse gewahrt bliebe, ja gerade hierdurch erst die Mannigfaltigkeit in ihrer Sinnfülle offenbar würde. Insofern hat man sowohl Goethe wie Hegel nicht ohne Grund als Platoniker angesprochen.

Ein „umgedrehter Platonismus" setzte dagegen folgende Haltungen: Zunächst könnte er in „Protokollsätzen", „selbständigen Tatbeständen", „atomic propositions" letzte Konkretheiten betonen wollen, wobei der Akzent auf das *Unterscheidende*, das „Für-sich-sein", die Qualitas fiele. Besonders charakteristisch hierfür scheinen uns die Tendenzen des Russen Rosanoff zu sein, den Simon Frank als russischen Nietzsche bezeichnet hat. Die *romantische* Hingabe an die *Lebendigkeit* gehörte ebenso hierher, wie Goethes Betonung des Eigentümlichen und ähnlicher spezifischer Bedeutsamkeiten. Hier dürfte Nietzsches Abneigung gegen das Demokratische, so wie er es seinerzeit beobachten konnte, wurzeln. Sie hätte dann

[1] Vgl. die S. 472ff. zitierten Stellen aus Hegels Philosophie des Rechts in unserer Abhandlung: Über den Unterschied zwischen ‚tugendhaftem', ‚fortschrittlichem' und ‚situationsgemäßem' Denken, ein Trilemma der ‚praktischen Vernunft'.

primär nicht einen politischen Sinn — das Politische in engerer Bedeutung lag Nietzsche ja gar nicht nah — sondern einen weltanschaulichen. Nietzsche scheint für die Qualitas des Speziellen aller Art besonders besorgt, sobald er die Vermassungstendenzen jeder Weise, die Zunahme des Kollektivistischen spürt, und das war ja damals schon überall der Fall.

Sieht man unter jenem platonisch Abstrakten das ideale Gebilde irgendwelcher Art, so wie es Schopenhauer verstand, so hätte man als Ergebnis der Umdrehung einfach das *empirisch Reale*, „*Wirkliche*", wenn es das so simpel gäbe.

Sieht man unter jenem platonisch Abstrakten die unselbständigen Elemente *an* Individuen, z. B. bloße Gestalt, Farbe usw., so bliebe als Gegensatz das ganze Wirklichkeitsindividuum mit allen seinen Bestimmtheiten — als ineffabile —!

Ein weiteres Moment an der Ideenlehre wäre das sogenannte *pythagoreische*. Wir sehen hierbei von den politischen und soziologischen Gemeinsamkeiten wie z. B. der Neigung zur Gründung von Staaten, Akademien, religiös-politischen Genossenschaften, auch vom Metaphysischen wie z. B. der Seelenlehre, sowie dem Spezialwissenschaftlichen: Mathematischen, Astronomischen, Musikalischen ab. Dann bliebe aber das *Zahlenmäßige in seiner philosophischen* Bedeutung für die Ideenlehre übrig.

Zunächst nach der Richtung einer Orientierung auf das Faktum einer echten „Wissenschaft". So wie es bei Goethe von einem platonischen Gedanken heißt[1]: „das Wort, es solle kein mit der Geometrie Unbekannter, der Geometrie Fremder in die Schule der Philosophen treten, heißt nicht etwa, man solle ein Mathematiker sein, um ein Weltweiser zu werden. Geometrie ist hier in ihren ersten Elementen gedacht, wie sie uns im Euklid vorliegt, und wie wir sie einen jeden Anfänger beginnen lassen. Alsdann aber ist sie die vollkommenste Vorbereitung, ja Einleitung in die Philosophie. Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, daß einem sichtbaren Punkte ein unsichtbarer vorhergehen müsse, daß der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht werde, ehe sie mit dem Bleistift aufs Papier gezogen wird, so fühlt er einen gewissen Stolz, ein Behagen, und nicht mit Unrecht; denn ihm ist die Quelle alles Denkens aufgeschlossen, Idee und Verwirklichtes, potentia et actus ist ihm klargeworden; der Philosoph entdeckt ihm nicht Neues, dem Geometer war von seiner Seite der Grund alles Denkens aufgegangen." Hier wird also, freilich anders als es die Marburger Schule meinte, aus *genetischen* Gründen die Bedeutung des Mathematischen betont.

[1] Maximen und Reflektionen (Kröner) 1341 f.

Sodann aber gehört das eigentlich „*Quantitative*" in der Ideenlehre hierher, die pythagoreische Auffassung, daß die Zahl das „ontos on" sei. Wie Aristoteles sagte: die Pythagoräer hielten die in den mathematischen Wissenschaften herrschenden Prinzipien für die Prinzipien von *allem* Seienden; das ganze Weltgebäude sei Harmonie und Zahl.

Wir müssen der Versuchung widerstehen, hier auf die historischen Beziehungen zu Anaximander einzugehen, auf monistische und dualistische Tendenzen hinsichtlich des Stoffs und der Zahl, auf das Problem des Leeren. Es gibt gute Gründe dafür, zu behaupten, daß Plato versucht habe, seine Ideen in pythagoreischer Weise auf Idealzahlen zu reduzieren. — Es ist nun bekannt, welche große Bedeutung die Marburger Schule, insbesondere Hermann Cohen, auf die „Vielheit als Einheit" in der *juristischen Person* gelegt hat[1]. Den Einheitsgedanken, „das in höchstem Maße instruktive und methodische Problem", welches die Rechtswissenschaft der Ethik anzubieten vermöchte, bedeutete ihm der Begriff der juristischen Person. Er wird zu dem methodologischen Grundbegriff der sozialen Politik und der mit derselben verbundenen „reinen" Ethik. Cohen prüft den Begriff des ethischen Willenssubjekts an dem Begriff der juristischen Person. Der Wille mehrerer Personen gelte nicht mehr als gespaltener Wille, sondern es zeige sich in ihm die Einheit. So garantiere dieser ideale Wille die Einheit der Person. Die Gesamtheit sei Allheit, und die juristische Person die Einheit der Allheit. Cohen behauptet zwar, daß die Einheit nicht mit der Zahl zur Entdeckung gekommen sei, wo sie ursprünglich nur Einzelheit sei, sondern die ideale Einheit, die Grundlage, die Grundzahl sei erst als Übertragung von der seelisch-geistigen Einheit aus entstanden. Um nun eine pythagoreische Interpretation der platonischen Ideenlehre gründlich vorzunehmen, wäre es nötig, auf das Problem des Mathematischen überhaupt, die verschiedenen Richtungen der Grundlagenforschung einzugehen. Hier interessiert aber vor allem die ethische Konsequenz: beim Mathematischen, Quantitativen ist in gewisser Hinsicht *alles* wesentlich: von 100 läßt sich keine Eins weglassen, wenn es nicht nur 99 oder 98 geben solle: die *unterdrückte Menge* ist also nicht vom Quantitativen aus zu fassen; das *Kollektiv* der Masse ist etwas anderes.

Suchen wir die Umdrehung, so ergäbe sich zunächst das *Qualitative:* das was Kant die „*komprehensive Einheit*" nennt, und wohin auch der Begriff der „intensiven Größe" weist. Kant betont[2], daß in der Qualität

[1] Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens 225 ff., 231 ff.

[2] Natorp, die log. Grundlagen der exacten Wissenschaften, S. 63 ff., geht hierauf ausführlich ein.

die Totalität als das Grundlegende, die darin eingehenden Elemente als in ihr nicht bloß bestehend, sondern entstehend, als Diskretion des ursprünglich Kontinuierlichen betrachtet würden, wogegen in der Quantität die Teile vorgingen und das Ganze als nur Ganzes *aus* den Teilen gesetzt würde. Die „comprehensive", das Mannigfaltige innerlich in sich begreifende Einheit der „qualitativen Einheit" sei nicht, wie die bloß compositive (sich aus den Teilen zusammensetzende) der quantitativen Allheit Ganzheit des Nachfolgenden, sondern das logisch Vorausgehende, Ursprüngliche. Aber dieses Ursprüngliche wäre ja als „*Genos*" so etwas wie die zuvor betrachtete „schöpferische Indifferenz". Bei der intensiven Größe geht für Kant das Ganze den Teilen vor. In den „*Stufen der Qualität*" findet sich nun Identisches, Verschiedenes und schließlich das Dritte: die übergreifende *qualitative Einheit*. Man denke an die „Gattung" nicht von ihrem Begriffsumfange aus, sondern vom Begriffsinhalt und seinen Merkmalen. Aber indem der identische Gesichtspunkt notwendig allemal der *höhere*, d. h. ursprünglichere, fundamentalere Begriff ist, kämen wir nicht aus dem sogenannten Platonismus heraus.

Wie stünde es nun mit den „*Füllen*", die Husserl betont, das mit den „spezifischen Sinnesqualitäten Verbundene"[1]?

Konkret seien uns in der empirisch-sinnlichen Anschauung die wirklichen und möglichen empirischen Gestalten bloß als „Formen" einer „*Materie*", einer *sinnlichen Fülle* gegeben, also mit dem, was sich in den sogenannten „spezifischen Sinnesqualitäten" Farbe, Ton, Geruch und dergl. und in eigenen Gradualitäten darstellte. Diese „Eigenschaften", die an den Körpern selbst wahrgenommen würden, seien nicht identisch mit dem allein Gesehenen, den „Empfindungsdaten", „den sinnlichen Daten" als sogenannten „unmittelbaren Gegebenheiten"[2]. Die Qualitäten der Körper, die Füllen, aistheta koina, hätten nicht die Bezogenheiten auf ihnen allein zugehörige Sinnesorgane wie die aistheta idia. Husserl betont daher die typischen Weisen der empirischen Veränderungen, den „empirischen Gesamtstil". Sie sind nun *nicht direkt mathematisierbar*. Das eigentlich zu Messende sei bereits auf „*Idealitäten*" bezogen. Die rein in den spezifischen Sinnesqualitäten fundierte Konfiguration sei *keine* Analogie der raumzeitlichen Gestalten, sei nicht eingeordnet in eine ihnen eigene Weltform.

Die versuchte „Umdrehung" würde sich also gegen die Behauptung richten, daß alles und jedes seinen *mathematischen Index* habe, daß der Formalsinn der zur Zeit herrschenden Naturwissenschaft übersehen werde,

[1] Philosophia Band I, S. 104ff. [2] Siehe auch den Begriff bei H. Cornelius.

die Veräußerlichung des Vollsinns, das Übersehen der Tatsache, daß die naturwissenschaftlichen Entdeckungen sich in einer der Natur zugeordneten Formalwelt abspielten[1]. Daß es sich um einen „verwandelten Sinneshorizont" handele. Daß die Lebenswelt, wie Husserl meinte, ein „vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft" darstelle.

Die angegriffene Platonisierung wäre so eine naive *Verwandlung* der ursprünglich lebendigen Sinnbildung, der Philosoph insofern der „unendlich ferne Mensch". Die Aufgabe wäre, diese Entwicklung rückwärts zu revidieren und wieder *diese Füllen zur Geltung zu bringen*. Als Beispiel für einen solchen Versuch dürfte man auch an den Kampf Goethes gegen Newton erinnern, wobei Goethe die tiefere Ahnung gehabt habe. Dasselbe fühlt aber auch der Laie, wenn er sich gegen eine zu naive und selbstgerechte Behandlungsweise des Juristen wendet, des *homo juridicus*[2]. Der Jurist schafft sich ja auch eine derartig „ideale" Sphäre, analog jenem „exakten Mathematiker", die er dann für das Ganze hält[3].

§ 8

Neue Umdrehungsformen

Eine andere Form des Platonismus läge in der Überbetonung des „*Kollektivs*". Das Kollektiv ist etwas anderes als der Begriff. Natürlich müssen sich auch auf das Kollektiv Begriffe beziehen können. Man faßt heute das Kollektiv als eine Gesamtheit von Individuen auf, wovon etwas anderes gilt als von den Einzelnen, die es bilden. Es handelt sich daher um Kollektiv-Individuen. Ein Ganzes wäre dann ein Kollektiv, wenn die Einzelindividuen als solche für das Wesen des Kollektivs in den Hintergrund träten. Man könnte sie ruhig *ausscheiden*. Hier liegt nun die Bedeutung dieses Begriffs für die rechtsphilosophische Konstruktion: die Begründung des *Opfers* bei dem Krieg und der Todesstrafe. Die rein quantitative Betrachtung ist bei dieser Auffassung also bereits verlassen, da hier, wie wir sahen, kein Ausscheiden ohne Veränderung des quantitativen Ausgangsbegriffs möglich wäre.

Sieht man etwas Platonisches in der Bedeutung des Kollektivs etwa für die Lehre vom Staat, so könnte man den „*Kollektivismus*", „*Universalismus*" und „*Biologismus*" als die Richtungen bezeichnen, wogegen sich ein „umgedrehter Platonismus" richtete. Vielleicht hatte Goethe

[1] Husserl a. a. O., S. 123ff. [2] Del Vecchia in Philosophia Band II.
[3] Siehe unsere Abh. d. Akad. d. Wissensch. u. d. Lit. 1950 über „Bürokratisierung unter philosophischer und soziologischer Sicht".

diese Tendenz, als er sich gegen die „Menschheit“ als ein Abstraktum wandte: „die Menschheit? Das ist ein Abstraktum. Es hat von jeher nur Menschen gegeben und wird nur Menschen geben“[1]. Es ist fraglich, von welchem Begriff des Konkreten Goethe hier ausgeht. Man stelle dagegen die „Idee der Menschheit“ bei HERMANN COHEN. Sie soll doch offenbar „Menschentum“ bedeuten, eine Anweisung auf unsere „Humanität.“

Wir wissen heute *mehr gefühlsmäßig als begrifflich*, was Kollektivismus bedeutet. Es ist praktisch gesehen das Gefühl dafür, daß man *nur noch an das Kollektiv denkt:* auch *nur noch so wertet*, andere, und gleichsam aus Rache solcher Wertungen, auch sich selber nur noch als Appendix des Kollektivs. Ein solches Kollektiv wäre als *Masse* das Ganze, wobei der Einzelne, seinem Wesen und seiner Anordnung nach gleichgültig wird.

Gegenüber einem solchen „Kollektivismus“ bedeutete der „*Universalismus*“ etwas anderes: Er bedeutet zwar auch ein Ganzes, aber doch ein solches, wobei das Einzelne *nicht* bedeutungslos würde, sondern im Gegenteil sich und dem anderen wechselseitig und aus dem Ganzen heraus gerade erst seine Bedeutung verschaffte. Das braucht nicht nach Analogie zum Organismus verstanden zu werden.

Wie steht es nun bei dem „*Biologismus?*“ Beim Lebewesen haben wir keine Strukturlosigkeit sondern eine vom Sinn des Ganzen aus gesehene sinngemäße Ordnung[2]. Der „Bauplan“ ist hier nicht von außen hineingetragen wie bei den sogenannten telischen Ganzheiten etwa Maschinen, sondern qua Bauplan *in* ihnen („menotaktische Ganzheiten“). Es ist die *organische* Form. Kein Zufall, daß Kant bei der Begründung ihres Stammbegriffs von der Kategorie der „Wechselwirkung“ ausging und so an Hand des disjunktiven Urteils die „Gemeinschaft“ bestimmte. Bei der Bemerkung „etwas, wo ein Ganzes in Teile geteilt vorgestellt wird“ schwingt also noch nichts von einem Zweck oder Sinn als terminus ad quem mit[3]. Nun ist allein bei den wirklichen Organismen so etwas wie ein „Bauplan“ nachweisbar, während er bei den sogenannten sozialen Organismen, z. B. einem Volk oder gar der Menschheit, unkritisch hineingelegt wird. Er läßt sich weder apriorisch noch empirisch dartun.

„Biologismus“ hätten wir also da, wo versucht wird, die funktionelle Stellung des einzelnen *nach Art eines Organismus* zu sehen. Bei ihm und bei dem Universalismus wäre das Einzelne also *nicht* quantité négligeable. Der Biologismus erschiene so als Universalismus, wobei die Bedeutung des

[1] Goethe zu Luden s. Gespräche (Biedermann I, S. 435); den Ausspruch greift SPENGLER auf (Untergang d. A. I, S. 27). [2] BURKAMP: Logik 146.

[3] Anm. zu 11 „Hauptstück“ II der transzendentalen Analytik der Kritik der reinen Vernunft.

Einzelnen nach Analogie des Organismus aufgefaßt würde. Die Idee des Bauplans diente als „heuristisches Prinzip“, um die eigene Funktion zu erhellen, bliebe aber stets ein „als ob“, wobei also Enttäuschungen nicht ausbleiben könnten.

Man kann ruhig sagen: *nie* läßt sich ein *Sinn des Ganzen* ermitteln, woher erst das Einzelne seinen eigenen Sinn empfangen könnte! Damit ist die entgegengesetzte Tendenz des am Kollektiv einsetzenden „umgedrehten Platonismus“ offenbar:

Das Einzelindividuum habe qua Mensch für seine eigenen Belange zu sorgen. Ihm liege autonom die *Absteckung* des Bereichs ob, wofür es Verträglichkeit von Richtschnuren sinnvoll erstreben könne. Hier sei zwar nicht das Einzelindividuum der sogenannte höchste Wert, eine Prädizierung, die für uns keinen Sinn ergäbe, sondern das Schwergewicht läge aus folgenden Gründen im Einzelnen:

1. der Einzelne könne im gewissen Sinne nur von seinem *eigenen Inneren* wissen. Niemals entsprechend von dem des anderen. Hierbei handelt es sich also um die Feststellung von objektiven Sachverhalten. Ein erster Grund für die sogenannte „Autonomie“!

2. Die „Vernunft“ in der Feststellung des Richtigen könne immer nur eine konkrete sein. Alles andere sei *dogmatische* Anmaßung! Zweiter Grund für die „Autonomie“!

3. Die *Realisierung* der Richtschnur in der Weise, daß sie erfüllbar werde, („Handlung“) könne nur *von Einzelnen ausgehen*, denn nur das Einzelindividuum „setze“ ja. Dritter Grund für die „Autonomie“!

An dieser Stelle der Problematik wäre auch auf die Richtigkeit des „Belassens“, der Wertung des sogenannten Natürlichen, des „Wuwei“ hinzuweisen, auf die Bildungs- und Kulturweisen, die sich von dem Taoismus verschiedenster Art über Montaigne, Rousseau, dem „Liberalismus“, den Ehrfurchtsproblemen bis in die Gegenwart ziehen. Das beharrende Moment der Seele im Christentum, die verschiedenartigen Wesenheiten, worin der Geist „ruhen“ solle, ja die Betonung der „beseelten“ Arbeit im Unterschied zu der „als Fabrikware“ Empfundenen, sie gehörten alle hierher. Die These, die am charakteristischsten den Wert-Primat des Ganzen (holon, totum) ausdrückt, ist wohl die von Aristoteles in seiner Metaphysik: „das Ganze sei *früher* als der Teil“[1].

Eine Auffassung des Begriffs der Ganzheit unter platonischem Gesichtspunkt würde wegen seiner Vieldeutigkeit eine Fülle von Problemen aufwerfen. Die eine sieht in dem Ganzen einen Gegenstand in bezug auf seine Teile (CLAUBERG und DUBISLAV). Ein Platonismus würde hier die on-

[1] V 26, 1023.

tische Bevorzugung des ersten Moments bedeuten, wogegen die „Umdrehung" den „natürlichen Sachverhalt" wieder herstellte. Gegenüber der gewiß falschen Auffassung des Ganzen als „Inbegriff" der Teile würde die Umdrehung im Unterschied zu dem Begriff „auf die Sache selbst" gehen. Daß das Ganze *logisch* vor den Teilen sei, könnte doch nur bedeuten, daß man etwa den Begriff der Armee vor denen ihrer Formationen sichern müsse. Eine „Umkehrung" würde hier das logisch Spätere zum logisch Früheren machen. Die Vorstellung, daß durch das Ganze jeder Teil eine bestimmte Stelle oder Funktion erhielte, ließe sich auch von einer „Umkehr" aus gewinnen; wenn in jedem Teil das Ganze ist und wirkt (Goethe, Schelling, Novalis), so ließe sich aus der Erfassung solchen Seins und Wirkens im Teil *auch* das Ganze erschließen. Falls man im Ganzen so etwas wie ein Ding im Unterschied zu seinen Erscheinungen erblickt, so würden die Teile zu letzterem herabgesetzt, und eine Umdrehung vollzöge eine falsche Antithesis. Man bringt auch den Begriff der Vollständigkeit mit dem des Ganzen zusammen. Dann darf kein Teil fehlen. Erwägungen, die mit Kants Begriff der Idee zusammenhängen, wonach durch den Begriff des Ganzen sowohl der Umfang des Mannigfaltigen als auch die Stelle der Teile untereinander apriori bestimmt sei. So enthalte die Vernunft die Idee eines „absoluten Ganzen" (Kritik d. r. V. I § 27). — Den Begriff „des Naturganzen als System" beurteilten wir teleologisch (II § 75, 77). Eine Umdrehung hiergegen würde so die kritische Haltung bei der Erfahrung zum Bewußtsein bringen. Faßt man ein Ganzes als Nichtgeteiltes auf, so ergäbe sich als Umdrehung die Behauptung realer Teile. Aus der theoretisch praktischen Einstellung auf das, was der Kantschen Idee der Ganzheit zugrunde liegt, ergäben sich dann die verschiedenen Totalitätseinstellungen, die, wie wir wissen, ja auch große politische Bedeutung gewinnen können. Eine Umdrehung dagegen würde auch hier die kritische Einsicht bei vorsichtigen Setzungen zeigen. Wenn Kant meint, daß ein intuitiver Verstand von einer „Anschauung eines Ganzen" als eines solchen (vom synthetisch Allgemeinen) zum Besonderen gehe (Kritik der Urteilskraft II § 77), so würde die Umdrehung den Versuch bedeuten, induktiv vom Besonderen zum Ganzen aufzusteigen. Auch die „einheitliche Fundierung", die Husserl betont, (logische Untersuchungen II 268, 225ff.) führte zu einer gleichwertigen „Umdrehung". Eine typische „Umdrehung" bedeutete Vaihingers Meinung, daß das Ganze als ein außer den Dingen Stehendes eine Fiktion sei (Philosophie des „Als-ob" S. 312f.).

Die „organische" Auffassung von Driesch (Ordnungslehre 2. Aufl. Seite 89f.) sieht in der Beziehung des Ganzen zu den Teilen nur „Gleichheitszüge", weder Mechanisches noch eigentliche Gesetze. Die Ganzheit

sei eine Ursetzung, und alles Lebendige zeige solche Ganzheitsverknüpfungen. Ja Driesch spricht sogar von „Ganzheitskausalität". Wogegen eine „Umdrehung" nun wieder diese „organische" Auffassung zu reduzieren suchte. Die Ansicht, daß das Ganze das Element einer Menge mit der Kardinalzahl 1 sei (Clauberg und Dubislav), wäre wohl besser dahin zu berichtigen, daß es sich dabei zunächst um eine „Einheit" handle. Eine Umdrehung hiergegen wäre unerfindlich.

Gegenüber jener Fülle von hier nur aufgerafften Auffassungen bedeutet die *Bewertung* nun noch eine besondere Komplikation. Wir sahen ja schon, daß sich mit den Vorstellungen von Eigenwert oder Selbstzweck nichts Klares verbinden läßt. Der Gedanke, Hierarchien zu bilden, Pyramiden, wobei jeweils untergeordnete Ganzheiten in höheren unterschlüpfen, vermag nicht über den Reiz einer poetischen Schau hinauszuführen. Es gibt auch keine wertmäßigen Ganzheitsgrade. Die Frage, „was geht den Teil das Ganze an", wäre nur dadurch zu lösen, daß man nach der Richtigkeit eines bestimmten Horizontes in einer konkreten Situation früge. Was sich wohl als echte „Umdrehung" gegenüber einer dogmatischen Ganzheitsbewertung verstehen ließe. Das, was wir etwa von einem Ganzen zu wissen glauben, dem wir uns zugehörig fühlen, ist ja verschieden von der Frage, was wir in einem bestimmten Augenblick perzipieren sollen, um an unserer Stelle „richtig" zu sein bzw. den „richtigen" nächsten Schritt zu tun. — Eine richtig bewertende Auffassung von wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen eines Ganzes enthält die Jurisprudenz im Rahmen ihrer positivrechtlichen Sinnesimmanenz. Ein „umgedrehter Platonismus" würde hier zu wirtschaftlichen Auseinanderreißungen führen, welche jene begriffliche Unterscheidung grade verhindern will.

§ 9

Metaphysisches

Hier wird ein „*Ur*"wesen als metaphysische Basis genommen, also ontisch zu einem jenseits des Logischen und Erkenntnistheoretischen stehenden „Apriori" durchzustoßen versucht.

Man kann als metaphysische „Kerntheorie" eine Auffassung bezeichnen, wonach es im Ursachverhalt einen „Kern" und dessen Erscheinungen gibt. Diese Meinung bedeutet das Gegenteil zu Goethes Ansicht: „man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre" (Maximen und Reflektionen 995) oder „Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie in einem Male". Men denkt auch an das Wort aus der

„natürlichen Tochter“, „was ist der Schein, dem das Wesen fehlt? Das Wesen, wär es, wenn es nicht erschiene?“

Die Kerntheorie ist offenbar uraltes Menschheitsgut: das Ungenügen an der Welt, wie sie einmal ist, scheint geradezu zu ihr herauszufordern. Wir finden sie schon in der ältesten indischen Auffassung von der Erzeugung der Mara, der Vielheit, der Sansaras aus dem Brahm. Man denkt auch an Anaximanders Vorstellung, daß alle Dinge in das Unbestimmte, woher sie kommen wieder zurückkehren müssen, so „strafeerleidend für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“.

In dieser Hinsicht ist als Kern das Verschiedenartigste behauptet worden vom Wasser an über die Zahl, den Geist, die Idee, Gott schließlich bis zur Materie oder die Energie. *Ein Wesen und ein Schein*, jedoch nicht als unaufhebbarer Dualismus sondern als *zwei Seiten* ein und desselben, *also des Wesens* führte so als „Umdrehung“ bereits zu der Auffassung von einem Monismus, der sich dualistisch entfaltete. Es bliebe für die Auffassung gleichgültig, ob man einen Zugang zu dem Wesen für möglich hielte: durch den Verstand oder das Gefühl, durch Schau oder durch andere Offenbarungsformen dieses Wesens. Wenn es wirklich das Wesen ist, könnte es ja sich nur offenbaren und nicht gegen seinen Wesenswillen erschlossen werden! Oder ob es auch mehr oder weniger unergründlich bleibt: „Ding an sich“, „noumenon“, „ich = Ding an sich“, und dergl. Das Ding an sich, die Vernunft (logos), der Wille sind Archetypen dieser Kerntheorie; aus der Gegenwart können auch die Vorstellungen von einem „cosmic reservoir“ (WILLIAM JAMES), einer „conscience universelle“ (OSTEY), eines plan transzendental als eines Subjekts, welches alles Menschenschicksal dächte, hierher gerechnet werden.

Es ist für das praktische Verhalten dabei eigentümlich, daß es für möglich gehalten wird, sich so zu verhalten, daß dieses wahrhaft Wesentliche *zum Ausdruck komme*. Hier knüpft also bereits das metaphysische Problem eines „liberum arbitrium“ an. Historisch längst antizipiert durch die Idee eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes und die durch ihn erfüllten „Zulassungen“. Es bestünde eine Reihe von Verhaltungsweisen, sich erstreckend vom Erfassen*müssen* (Determinismus: jeder erkennt oder erfaßt jetzt oder gewiß später; indische Theorie, Shankara!) bis zum Erfassen*können*, das man sich spontan erarbeiten müsse: „qui te creavit sine te, non redemit te sine te“ (Augustin), wobei es die bekannten Gegensätze der Interpretation von Luther und Calvin usw. gibt. Hier im letzten christlichen (nicht calvinischen) Stadium besteht nun die Möglichkeit der *„Bejahung“ oder „Verneinung des Willens zum Leben“*, die Problematik Schopenhauers und Nietzsches.

Der „umgedrehte Platonismus“ in der metaphysischen Sphäre ergäbe derart sehr viele Möglichkeiten. Um noch einmal zusammenzufassen: Es kann die Hingabe an die *Erscheinung als das Eigentliche* als wesentlich erscheinen. Dies kann zu der Tendenz führen, im spezifisch menschlichen Sinne „aufhören“ zu wollen. Äußerungen wie „im farbigen Abglanz haben wir das Leben“, von dem „Leben als Traum“ usw. gehören hierher (CALDERON, SHAKESPEARE, HOFMANNSTHAL usw.).

> „We are such stuff
> as dreams are made of and our little life
> is so rounded with a sleep“
> (Temp Akt 4, Sc. 1)

Ein Träumen ohne Erwachen, „uns alle träumet der Weltgeist nur“. Modi ohne Substanz, Wellen ohne Meer.

Es entbehrt nicht des Reizes, hier Beziehungen zu den verschiedenen Erscheinungsformen der Maja zu sehen, dieser widerspruchsvollen Mischung von Existenziellem und Nichtexistenziellem. Vivekananda hat in seinem Inanayoga eine Anzahl davon beschrieben: 1. Ein Wissen von den transzendenten Schranken, des Gegensatzes von Realität und Idealität. Als Umkehrung: die bewußte Beschränkung auf das Endliche, so wie wir sie im Theoretischen in den englischen Philosophenschulen und bei Kant haben. 2. Die Antinomie zwischen dem sogenannten „Guten“ und der Selbstsucht. Der Versuch einer radikalen Umkehrung etwa bei Stirner. 3. Der Wechsel von Optimismus und Pessimismus, überhaupt der gesamte Bewertungswechsel. Als Umkehrung etwa die Stimmung eines menschlichen Relativismus und weitgehender Urteilsenthaltung. 4. Das Anklammern an das Leben und dabei doch die Überzeugung, daß alles ein Ende habe. Als Umkehrung Tendenzen der sogenannten „Lebensphilosophie“. 5. Die natürliche Liebe zu „nous et nos enfants“ (GALLIANI) bei der Einsicht in die Fesseln und Beschränkungen, die hieraus erwachsen. Als Umdrehung etwa den sogenannten egoism’ à deux. 6. Das aussichtslose Trachten nach dem goldenen Fließ. Als rettende Umkehr etwa die Lösung bei Faust. 7. Die reformatorische Tendenz hic et nunc Übel zu beseitigen, mit der Einsicht, daß dadurch immer wieder neue geschaffen werden. Daß jeder „Lotos seinen Stengel“ habe, daß so das Übel nur wie das Rheuma aus einem Glied in ein anderes getrieben werde. Als Umdrehung der bewußte „Fortschrittsmensch“, immanent in seiner Zivilisationsanschauung oder seinem sonstigen dogmatischen Gehäus. 8. Die Einsicht, daß durch jede sogenannte Kulturförderung rein physisches

Wohlbehagen reduziert werde, ja daß bereits ein Bewußtsein vom Glück das Wissen vom Unglück vermehre. Als Umkehrung dagegen die Endweisheit des eudämonistischen Strebens: es sei doch besser, „tugendhaft" als glücklich zu sein. 9. Daß der Wohlstand der christlichen Völker vom Elend der Nichtchristlichen herrühre, und daß ohne deren Ausbeutung die ganze Welt verarmen müsse. Als Umkehrung eine asketische Reduzierung der Bedürfnisse . 10. Tiere lebten von Pflanzen, Menschen von Tieren, der Starke vom Schwachen. Als Umdrehung der bewußte „Menschenstandpunkt", die Handlung als stets lädierend, der Krieg Heraklits. 11. Gutes und Böses als einander fordernde Momente. Die Kraft, „die das Böse will und doch das Gute schafft". Als Umkehrung eine Philosophie der Tat, geboren aus der Einsicht Goethes, daß „der Handelnde immer gewissenlos sei". 12. Daß keine sogenannte Entwicklung die „Übel" beseitige, daß die Summe des Guten keine wachsende Quantität sei. Als Umkehrung eine bewußte Entwicklungstheorie mit einem endlichen terminus ad quem. 13. Die notwendigen Widersprüche von Gutem und Bösem, Leben und Tod, Lachen und Weinen usw. Als Umkehrung eine bewußte Einseitigkeit und Verkrampfung auf geistig Vorgenommenes.

Geht man von der Konstruktion eines Normalzustandes aus, so ergibt sich gegenüber der *Negation des Triebs* eine naive Anerkennung von Trieben aller möglichen Art. Es war vielleicht der Fehler der rigoristischen Ethiken, solche Triebe nicht vorauszusetzen. Man denke an Schillers: „lange schon bediene ich mich meiner Nase zum Niesen . . ." Es steht, logisch gesehen, immer dahin, ob irgend etwas, was kontingent ist, also auch anders sein könnte, richtig sei. Aber ein Sein muß ja schließlich da sein. Wenn „Handeln" richtig sein soll, ist bereits „Handeln" als ein bestimmtes Verhalten legitimiert, hat sein moralisches „Erledigungszeichen". Insofern bedeutet Kants kategorischer Imperativ: Handle „ . ." seinem Wortlaut nach bereits einen westlichen Gegensatz zu dem Wu Wei Laotses und anderer östlicher Denker.

Gegen solche Triebe richteten sich nun sowohl Maximen, Vernunftregeln, asketische Prinzipien und ähnliches, „ratio", „intellectus", „Vernunft". Insofern man in der „Vernunft", d. h. in einer gewissen Fähigkeit und Macht von bewußten Gedanken auf den Körper das Wesen des Menschen erblickt, wird so gegenüber der Lebendigkeit des Wirklichen ein Ruhepunkt gesucht, ein „dos moi pu sto". Das wäre demnach platonisch. Die Umdrehung bedeutete die Betonung des heraklitischen Werdens, seinen Krieg und sein Feuer, die Beunruhigung, die Auflösung alles statischen Halts zugunsten einer „Lebendigkeit", die sich freilich nicht antizipierend begreifen, sondern nur fühlen ließe. Wer das Tiefste „gedacht,

liebt das Lebendigste". Hierbei hätten wir auch eine nahe Beziehung zur Romantik.

Bringt man den *Geist* in Gegensatz zum *Körper*, so drückt man einen uralten (manichäischen) Dualismus aus, der in diesem Zusammenhang als platonisch gelten darf[1]. Der *Begriff* hat hier den Reiz einer Überlegenheit gegenüber der leidenden und reizbaren Sensibilität.

Es gibt sehr verschiedene Bedeutungen von „Geist". Denken wir bloß an Hegels Unterscheidung von *subjektivem*, *objektivem* und *absolutem Geist*. Der subjektive Geist ist heute gespalten in psychische Akte und das darin vorgelegte logische: Urteile, Begriffe. Das Nachdenken im Gegensatz zu den wahrnehmenden Vorgängen beim Tier gehörte auch hierher. Sowie der subjektive Geist als „esprit", eine ganz bestimmte Gedankenbewegung, auch der Intellekt, worin Klages einen „Widersacher zur Seele" erblickt! Wobei aber wiederum die Seele im Sinne des Klagesschen Gegensatzes zum subjektiven Geist zu rechnen wäre. Schließlich den in Entwicklung befindlichen Brahma in Verbindung mit dem Atman.

Der objektive Geist läge in den mannigfachen Kulturformen vor, den Institutionen, bewußten Geisteserzeugnissen, schließlich allen Produkten menschlichen Zusammenlebens, deren Werden als Erzeugnis einer „Volksseele" empfunden wurde. Es wäre durchaus einseitig, diese Formen des sogenannten objektiven Geistes als Absetzungen, Kristallisationen eines subjektiven Geistes anzusehen, wenn man unter dem Begriff Geist nicht alles auch unbewußte menschliche Verhalten verstünde, ein Fehler, den z. B. Simmel zu begehen scheint.

Der absolute Geist im Sinne von Gott bedeutete eine antropomorphe Übertragung eines beim Menschen für wesentlich gehaltenen Unterscheidungsmerkmals auf das Absolute, so weit man in ihm nicht den „Logos", ein rein logisches und richtiges „Bewußtsein überhaupt" erblickt. Als „Umdrehung" ergäbe sich die Betonung des *Leibs*: das Leben soweit es sich nicht psychologisch fassen ließe, aber dann wiederum auch gegenüber dem Logischen das Psychische, der Trieb, die Instinkte, die „Natur" in ihrer „Rohheit". Es gehörten aber als Gegensatz auch hierher die „raison de coeur" (Pascal), das Künstlerische und bloß Geschaute, das Naturrecht, entwickelt aus der Einsicht in gesamtnatürliche Vorgänge im materialistischen und realistischen Sinne, der „homo homini lupus". Auch könnte man sodann bei dieser „Umdrehung" wieder an Formen jener Maja denken.

Als Gegensatz zum objektiven Geist ließe sich alles verstehen, was sich solchen Kristallisationen entgegenstellt: eine Betonung des Nicht-In-

[1] Nietzsche a. a. O. XIV 115f. 124.

stitutionellen, Unorganisierten, Gewachsenen, aber auch des in einer Philosophie der Tat betonten *Handels*, eines „Aktivismus".

Als Umdrehung gegenüber dem absoluten Geist könnte man übrigens auch die individualistische Position ansehen, das Solipsistische, obgleich dieser Begriff in seinen monistischen Gegenbegriff umschlägt. Aber auch jener subjektive und objektive Geist, jeweils „eigenständig" verstanden, gehörte hierher.

§ 10

Weitere Möglichkeiten

„Verherrlicht" man die Ideen als „Urbilder", d. h. „sieht man die Welt vom Standpunkt des Auges (Apollons)"[1], so stünde man dem nahe, was Goethe als Urphänomen zu bezeichnen liebte: Urphänomen ist ja nach Goethe „etwas, das unmittelbar an der Idee steht und nicht Irdisches über sich erkennt"[2]. „Ein notwendiger Zusammenhang von Elementen der Wahrnehmungswelt, der für ein bestimmtes Gebiet der Wirklichkeit, für eine bestimmte Gattung der Dinge *typisch* ist und sich dann in der Form eines Gesetzes aussprechen läßt"[3]. „Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen, der Philosoph nehme sie in seine Region auf"[4]. Nach MICHELET sind Urphänomene „die unmittelbar in der Erfahrung angeschauten Ideen"[5]. Abgesehen von tiefen metaphysischen Zusammenhängen, die besonders SIMMEL in seinem Goethe-Buch aufgewiesen hat, besteht auch eine Beziehung zu dem viel nüchternen Begriff des „Idealtyps".

Als „Umdrehung" hiergegen könnte man das Bemühen begreifen, der Erscheinungen in ihrem unmittelbaren Gegebensein habhaft zu werden. Ein Unternehmen, das schließlich zur Rekonstruktion entsprechender psychischer Phänomene führte oder zu der Ahnung des élan vitale, des chaotischen Ablaufs, nicht einmal klar nach Zeitmomenten gegliedert. Bereits „das Auge" schafft ja Synthesen. Man könnte so bloß von einem Willen zu *elementaren Einheiten* sprechen, woraus immer wieder neu aufzubauen wäre.

Plato kann schließlich auch nach dem *Zweck-* und *Wertrationalen* hin interpretiert werden[6]. Dies tat Nietzsche, indem er kulturphilosophisch

[1] Nietzsche a. a. O. IX, 81. [2] Farbenlehre, didakt. Teil § 741.
[3] SIEBECK: Goethe als Denker S. 50.
[4] Goethe W. XXXIII, 378. Vgl. auch ROTTEN, E.: Goethes Urphaenomen und die plat. Idee 1913. [5] Vorr. zu Hegels Naturphilosophie S. XIII.
[6] Aus den vielen Stellen bei Nietzsche nur die kurzgefaßte: Band X, 187.

das Problem des *Philosophen*, insbesondere „*das Problem Sokrates*", gegenüber sogenannter „organischer Kultur" aufwarf. Vom Standpunkt einer solchen Plato-Interpretation erscheint der Philosoph geradezu als der „Giftmischer der Kultur". Indem er den theoretischen Sinn auf Kosten der „freien Dichtung stärkt, setzt er das Mytische herab und schafft so in sehr geformten Kulturen eine schwere Krisis". Es handelt sich hierbei um die Gegensätze, die Sokrates zu seiner Zeit wirklich, insbesondere durch Aristophanes erleben mußte.

Das *Zweckrationale* steht bei M. WEBER[1] dem Wertrationalen, Affektuellen, Traditionalen gegenüber: bei dem *Zweckrationalen* hält WEBER es für wesentlich, daß es „an Erwartungen eines Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt oder von andern Menschen orientiert" sei, unter Ausnutzung dieser Erwartungen als „Bedingungen" oder als „Mittel". Es solle sich dabei um rationale, als Erfolg erstrebte und abgewogene Zwecke handeln. Dagegen sei beim *Wertrationalen* ein bewußter Glaube an den — ethisch, ästhetisch, religiös oder wie sonst zu deutenden — unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sich-Verhaltens, rein als solchen und unabhängig vom Erfolg vorhanden. Beim *Affektuellen* kämen emotionale, aktuelle Affekte und Gefühlslagen in Frage. Bei dem *Traditionalen* handele es sich um eingelebte Gewohnheiten.

Faßt man das Sokratische bei Plato in der Weise dieses Zweckrationalen auf, so ergibt die „Umdrehung" folgende Möglichkeiten: zunächst das Traditionelle, die „rein reaktive Nachahmung", „an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein sinnhaft orientiertes Handeln überhaupt nennen kann"[2]. „Sehr oft nur ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize." Die Masse alles eingelebten Alltagshandelns nähere sich diesem Typus, der nicht nur als Grenzfall in die Systematik gehöre, sondern auch deshalb, weil die Bindung an das Gewohnte in verschiedenem Grund und Sinn bewußt aufrechterhalten werden könne. Womit sich dieser Typ dem „Wertrationalen" nähere[3]. Entgegengesetzt wäre auch das Affektuelle, ebenso an der Grenze und oft jenseits dessen, was bewußt „sinnhaft" orientiert ist. Es könne hemmungsloses Reagieren auf einen außeralltäglichen Reiz sein. Das „Wertrationale" nähert sich in der Auffassung von M. WEBER als „konsequent planvolle Orientierung" allerdings bereits

[1] MAX WEBER: Grundriß der Sozialökonomik § 2.
[2] A. a. O. S. 13f.
[3] Vgl. unseren Aufsatz „Zur Philosophie der Tradition", Festschr. f. Spranger 1942 (auch in italienischer Sprache), vgl. zu dem Traditionsprinzip auch das Werk von Joseph Ranft 1931.

stark der platonischen Deutung, von der wir hier ausgehen. Rein wertrational soll nach M. Weber ein Verhalten sein, das ohne Rücksicht auf die Folgen im Dienst der Überzeugung von etwas steht, was als Pflicht, Würde, religiöse Weisung, Pietät oder „Wichtigkeit der Sache"[1] kategorisch zu gebieten scheint. Der Mensch sieht sich hier, irgendwie aus der naiven Situation herausgestellt, Geboten und Forderungen gegenüber. Ist er sich dieser dualistischen Situation bewußt, so haben wir Erwägungen, Besinnungen auf Sachverhalte im weitesten Sinne, die nun sehr schnell problematisch werden können.

Mit dem Problem dieser „Umdrehung" hat Nietzsche einen entscheidenden Punkt in der europäischen Situation berührt, der nie wieder aus seiner Interessensphäre herauskommen sollte. Es war ihm wohl dabei bewußt, daß die hier geforderte „Umdrehung" niemals eine restitutio in integrum bedeuten könne. Gerade diese Wendung dürfte ja nie zweck- und wertrational „gemacht" werden. Bei der Feststellung dessen, was hier nottäte, handelte es sich also wie bei der „Liebe" *nicht um bewußt Bewirkbares* oder gar *zu Organisierendes*.

Man kann auch bei Plato einen Akzent auf dem „*Nichtsein*" wahrnehmen[2], den Versuch „alles zu Ende zu denken und der Erlöser zu sein". Hier wird also nicht nur im „Nichtsein", ein Prinzip des Ursprungs, des Anhebenden gesehen, sondern auch eine praktische Tendenz, aus dem Endlichen herauszukommen. Es sei die Unlust, die Plato verleite, nach einer außermenschlichen, göttlichen Daseinsform zu trachten, jenseits von Raum, Zeit, Vielheit usw.[3]. Hier würde alles Flüchtige, Täuschende, Sich-Ablösende usw. als Qual empfunden und in der Ekstase, dem Tiefschlaf die Erlösung gesucht. Die Philosophen suchten jetzt bewußt das Glück; der Gott Platos solle ohne Lust und Schmerz sein, ein Vorbild für den Weisen[4]; Plato habe wohl die volle Gleichgültigkeit als größte Wohltat erstrebt. So begreife sich denn, daß auch Aristoteles seinen Gott nur als rein erkennend, ohne jegliches Gefühl von Liebe verstanden habe. In der Folge dann besonders Epikur mit seinen Sehnsüchten nach dem Glück eines „Leidenden".

Die Idee, faßt man sie komplex auf, verarmt so, wenn das Wesen nur negativ verstanden wird. Das Nichtsein als Anfang, als schöpferische Null, als Mäon und insofern bloß ein „relatives Nichts" (Cohen) wird nicht mehr als Möglichkeit des Übergangs, des Fortgangs, als Anfangsglied von Kontinuierlichem begriffen. Das Nichtsein der Idee wird nun als das *ganz Andere* verstanden, so wie das Nibbana im Hinayana. Auch bei

[1] Radbruch würde vielleicht hier von „Natur der Sache" sprechen.
[2] Nietzsche a. a. O. X, 224. [3] A. a. O. XIII, 75. [4] A. a. O. XIII, 103.

den Yoga-Lehren des Rajayoga, des Inanayoga, des Karmayoga, und Bhaktiyoga geht es stets um die Befreiung von der diesseitigen Maja-Welt. Es ist das uralte Bedürfnis nach „Erlösung", ein Streben aus dem Endlichen hinaus, da dieses bekanntlich in seinen Erscheinungen jeweils negative Momente an sich trägt (Spinoza: omnis determinatio negatio).

Eine „Umdrehung" dagegen verlegte nun den Akzent auf die „*Position*". So würde der Wille zu Daseiendem qua Daseiendem zur Aufgabe. Das Problem der — verlorenen — „Mitte" rückte anstelle des Problems des Anfangs in den Vordergrund. Vielleicht damit auch schon das des juste milieu.

Als „Umdrehung" wird man das „Diesseitige" im Gegensatz zu dem „Jenseitigen" zu betonen suchen („der jenseitige Mensch", Matthiesen). Dies bedeutete nicht etwa eine *beruhigende* Vorstellung gegenüber dem Daseienden. Es tauchte aber unter kritischem Gesichtspunkt die Frage auf, was denn unter der Bezeichnung: „*Bejahung des Daseins*" zu verstehen sei. Unter Bejahung kann ja nur eine *Stellungnahme* verstanden werden, und jede Stellungsnahme als Verhalten *veränderte*! Alles Daseiende hat ja notwendig seine Schranke an sich, seine Grenzen, seine Endlichkeit, sein Nichtsein. „Leben sagt ja immer ja *und* nein", heißt es in einem Briefe Rilkes[1]. Das Andere und der Andere sind so gesehen Formen des Nichtseins. Jede „Setzung" behauptet sie. Es ist daher eine durchaus sinnvolle Entwicklung, daß der Mahayana schließlich Nibbana und Sansara nur als zwei Seiten ein und desselben Urphänomens zu verstehen sucht.

§ 11

Übergang ins Normative

Nietzsche wehrt sich u. a. auch gegen die „Gesetzgebung der Begriffe": daß etwas gedacht, ja auch gefühlt werden *solle*[2]. Er betont damit das willensmäßige Moment an der Definition, welche Grenzen „festsetzt". In solchen Bestrebungen sieht Nietzsche bei Plato und den Nachsokratikern eine vornehme Tendenz gegenüber der Ungenauigkeit des vulgären Denkens und Sprechens. Knüpft man an diese normativlogischen Absichten an, so haben wir als Platonismus die Wahrheit als Wert, die das Festhalten der einmal eingeführten Symbolbedeutungen voraussetzt. Es ist das die Auffassung des *Identitätsprinzips*, wie wir sie bei den Empiri-

[1] Vgl. Bassermanns Rilke-Buch, Anm. 10 am Anfang.
[2] Nietzsche a. a. O. XIII, 6f.

sten CORNELIUS, VON ASTER usw. finden. Der Identitätsgedanke erscheint also als *regulatives Prinzip*.

Als „Umdrehung" gegen solchen Platonismus könnte man die Betonung der Logik als einer wirklich zeugenden, konstituierenden „Kraft" verstehen, von selbst, spontan. Nietzsche weist hier[1] auf eine Analogie zwischen Organischem und Logischem hin.

Alles Logische einschließlich des Systems wird hier sozusagen zur Außenseite, zum Symptom eines tieferen Geschehens. Diese „Logik der Dinge" ist somit an eine bestimmte Auffassung von „Kreatur" geknüpft, fundiert auf einer „Analogia entis". Eine rechtsphilosophische Parallele wäre etwa der Gedanke, „daß die Kühe das Recht hätten, gemolken zu werden". Als Gegensatz erwiese sich so wiederum das „irrationale Leben", so daß die Logik seinen Momenten gegenüber im wörtlichsten Sinne eine „Logik der *symbolischen* Formen" (Cassirer!) würde. Man denke auch an die Bestrebungen der Asiaten, aus den „Namen" und „Formen" herauszukommen: „der Name trennt allein". Tendenzen, die antithetisch gegenüber dem Namen, mit der Mystik der ganzen Welt zusammengehen. Aber auch die Hinwendung „ad res ipsas" zur Abwendung jeglichen suggestiven „Namenszaubers" gehörte hierher.

Etwas ganz Grundsätzliches hat Nietzsche in der durch den Platonismus bewirkten Wendung zu einem *Primat der Moral* aller Art gesehen. Er behauptet[2], daß das Bedürfnis nach unbedingt Autoritativem das kritische Zeitalter überdauere. Kants Zugeständnisse in dieser Hinsicht sind ja längst klargelegt worden. Vielleicht am wenigsten das Entsprechende in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Nietzsche sieht die Philosophie seit Plato „unter der Herrschaft der Moral", während es natürlich auch schon vorher überall moralische Interpretationen gegeben habe. Nietzsche[3] bezeichnet sogar Plato als einen „großen Cagliostro", bezweifelt seine Rechtschaffenheit und behauptet, daß Plato die absolute Wahrheit gelehrt wissen wollte, ohne doch selbst an diese zu glauben, insbesondere nicht an die Behauptungen der Sonder-Existenz und Sonder-Unsterblichkeit der Seele. Moral im Sinne dieser Stellen wird also von Nietzsche nicht im Sinne von Gruppenforderungen verstanden, was wohl die Art von Aristophanes war, sondern im Sinne eines totalen, rationalen und apodiktischen Gebildes. Die große Möglichkeit der Moralformen wird ja immer wieder im Westen übersehen. Der am Juristischen Orientierte versteht zu leicht ausschließlich das „Imperativische" unter Moral, das rigoristisch Gebietende; ihm verschwindet das Permittive: die Gewäh-

[1] A. a. O. S. 58. [2] Ges. W. XV, 440. [3] A. a. O. XV, 456.

rung, Erlaubniserteilung, gegenüber der „Pflicht"-form die „Rechts"-form.

Gegenüber solcher Auffassung zeigt sich nun Nietzsches Position als erstaunlich einheitlich. Es besteht kein Zweifel darüber: Nietzsche war, wie später Wedekind und Strindberg, Moralist. Die von ihm erstrebte „Umwertung" bedeutet nur eine moralische Akzentversetzung auf ein anderes, das seine letzte Klärung nie gefunden hat.

In Wirklichkeit ist ja sogenannte „Wertfreiheit" nie zu gewinnen. Auch eine sich gegen jede Bewertung richtende „Stellungnahme" nähme ja faktisch die Richtigkeit ihrer selbst in Anspruch, auf Kosten ihres Gegenteils. Sie setzte also zum mindesten das Prinzip ihrer eigenen Richtigkeit und damit ein direktives Prinzip überhaupt als Bedingung ihres Sinns voraus, den sie als bedingten Wert behauptet. So müßte auch die von der südwestdeutschen Philosophenschule zur Charakterisierung des Religiösen betonte „Wertüberwindung" durchaus Bewertung bleiben, nur eine solche, welche die anderen Wertungen im Hegelschen Sinne „aufhöbe". Man wertet natürlich auch, wenn man anstatt einzugreifen, zu belassen oder bloß zu konstatieren empfiehlt. So wollen die religiösen Begriffe der Erlösung und der Verdammung höhere Wertformen implizieren, worin die tieferen überwunden sind. Es wäre falsch, bei dem Begreifen dieser Begriffsbildungen nur an das einfache „Gesetzesdenken" zu denken. Auch wer „Gleichgültigkeit" forderte, setzte ja eine neue Werthaltung gegenüber dem sogenannten Fanatismus. Nietzsche beabsichtigt natürlich nicht gegenüber den platonischen Primaten, solche anderer Art zu setzen.

Z. B. würde eine Betonung in dieser Hinsicht des Rechts, das ja als „belangvoll" zum mindesten für seine Organe gelten muß, zu Auffassungen führen, wie sie uns etwa TÖNNIES in seinen Gesellschaftsformen im Unterschied zu den Gemeinschaftsformen beschrieben hat. Ein Primat der Religion könnte einerseits bei dem Erstreben einer mystischen Einswertung mit Gott oder Christus zu einer nach außen völligen Passivität in Meditation führen, andererseits bei rein moralischer Auffassung zu Anarchismen etwa nach Art von Tolstoi. Ein Primat der Willkür, wie man es bei Stirner sehen könnte, ließe die Problematik des „widersprechenden Wollens": im Ich und anderen Ichs gegenüber ungelöst.

Als Gegensatz zum Imperativen im Direktiven steht das Permittive. Doch ein unbegrenzt Permittives höbe sich selbst auf. So machten wir den Versuch, das Imperative wie das Permittive als Begriffe auf gleicher Ebene zu verstehen, die sich dann ergäben, wenn man an den Begriff der Richtschnur die Begriffe der „gemäßen" oder der „zuwideren" „Tendenz"

herantrüge[1]. Im Gegensatz zu der imperativen Moral als einem *soziologischen Phänomen* taucht aber auch der sogenannte ,,freie Geist" ja der ,,libertin" auf. Wir wissen, daß beiden bei Nietzsche eine bedeutende Rolle in der Gestaltung der Kultur zugeschrieben wird. Schließlich könnte man auch im Gegensatz zum sinnvollen ,,situationsgemäßen Denken" alles ,,Tugend-" und das von ihm abhängige ,,Fortschritts"-denken zu jener Form des Platonismus rechnen. Die Umdrehung würde hier also die Aufgabe bedeuten, nicht etwa einfach ,,umzuwerten", sondern die Möglichkeit eines sinnvollen Verhaltens innerhalb einer Gesamtsituation begrifflich auszudenken.

Wer z. B. das Ziel eines irgendwie verstandenen *,,Übermenschen"* setzt, hat, genetisch aus der Geschichte erworbene Werthaltungen im Bewußtsein, denen er das Ideal eines solchen Übermenschen unterstellt. In Wirklichkeit drückt die Idee des Übermenschen ,,fortschrittliches" Denken aus, das seinerseits nicht ohne ,,tugendhaftes" möglich ist. Die Fassung ,,über" bedeutet zunächst ja nur ein ,,nicht so", eine reine Negation, ein ,,darüber hinaus", ohne daß man doch wüßte, in welcher Richtung es weiter ginge. Sieht man in dem Begriff des Übermenschen *mehr* als eine völlige Verneinung des Menschen überhaupt, so bleibt ein unruhiges Weitertreiben, eine Art von ,,schlechter Unendlichkeit", die eben, um sinnvoll zu werden, eine Wertskala voraussetzte. Dabei würde eine selbst von dem größten Philosophen erdachte Zielsetzung über den Menschen hinaus ja immer noch eine menschliche bleiben. Der von einem Affen gefaßte Gedanke eines Überaffen würde doch ein äffischer Gedanke bleiben. So bedeutet Nietzsches ,,Umdrehung" hier grundsätzlich keine Veränderung der konventionellen ethischen Begriffsbildung. Dagegen würde das ,,situationsgemäße Denken" in der Tat etwas ganz Neues bedeuten: ein Ausdenken der funktionellen Zusammenhänge, wozu der fragende Mensch selbst gehört, ins Direktive hinein. Anstelle des konventionellen Versuchs, die funktionellen Zusammenhänge wertfrei zu sehen, würde der Versuch gewagt, sie mitsamt den faktischen Wertungen aller möglichen Art im Ganzen zu erfassen. Wobei dieser Begriff des Ganzes insofern Schwierigkeiten macht, als es ja im Empirischen und auch im Rationalen nie ein Ende der verschiedenen Reihen gibt, deren funktionelle Zusammenhänge wir zu erkennen glauben. So muß der formale Begriff des ,,Richtbaren" gegenüber der ,,Richtschnur", der sich mit dem der ,,Kontingenz" deckt, herhalten, um hier ein einheitliches Sinngefüge

[1] Vgl. unsere ,,erste Gedanken zu einer Richtigkeitslehre", Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1942, sowie unsere Bemühungen ,,über das Trilemma der praktischen Vernunft", Abh. d. Akad. d. Wissensch. u. d. Lit. 1950.

zu konstituieren, welches dem der ,,Welt" in der religiösen Vorstellung entsprechend ein Ganzes schafft, wozu dann die Situationen gehören, die der Einzelne ausmacht und zu gestalten hat. So erst ergäbe sich hier eine *echte Umdrehung*, freilich auch mit besonderen logischen Problemen: z. B. der lex continui in ihrer doppelten Bedeutung, in der Richtung der logischen Spezifikation vom Prinzip zum Prinzipiat gehend und als Aufgabe des nächsten Schritts, zeitlich in die Zukunft hinein. Hier müßte man in der Tat Ernst damit machen, die Ergebnisse der modernen Logik und Mathematik auch auf das Ethische anzuwenden. Bisher scheinen wir nämlich auf diesem Gebiet nicht einmal mit natürlichen Zahlen, sondern noch mit den Fingern zu rechnen.

Auch die von KARL SCHMITT versuchte Unterscheidung von ,,normativem", ,,dezisionistischem" und ,,konkretem Ordnungsdenken" führte nicht zu einer echten Umdrehung. *Sein* ,,normatives Denken" wäre nicht ohne das ,,tugendhafte" möglich. Sein ,,dezisionistisches Denken" setzte das ,,tugendhafte" als Bedingung des hier implizierten Autoritätsbegriffs voraus. Das ,,konkrete Ordnungsdenken" aber hat sich längst als identisch mit einem Denken erwiesen, welches Gebräuche, Observanzen für rechtsbedeutsam hält.

§ 12

Die Entfernung von der ,,Realität", aus einem künstlerischen Bedürfnis nach Illusionen

Eine besondere Ursache für die platonisierende Haltung sieht Nietzsche darin[1], daß ein Künstler keine Wirklichkeit aushalte, daß er von ihr wegzublicken suche, daß also, was ein Ding wert sei, jener ,,schattengleiche Rest" sein müsse, ,,den man aus Farben, Gestalt, Klang, Gedanken gewinnt". Der Künstler sei der Meinung, daß, je mehr ein Mensch oder ein Ding ,,subtilisiert, verdünnt, verflüchtigt" werde, um so mehr sein Wert zunehme. Hier verhält sich also der Grad des Werts umgekehrt proportional dem Grad an Realitätsgehalt. Die Gleichsetzung von Ideenhaftem mit derart Wertvollem und wahrhaft Wirklichem sei gegenüber der normalen Betrachtung die größte,,Umtaufung" gewesen, die Plato ,,als Artist" vollzogen habe, indem er den Schein der Realität vorzog. Diese Umtaufung habe dann das Christentum übernommen, und so seien schließlich die Attribute: ,,Sein", ,,Ursächlichkeit", ,,Gutheit", ,,Wahrheit" usw. jener Scheinwelt beigelegt worden. Insofern nun Werte als ,,geltend", d. h. dem Zeitlichen entzogen verstanden werden, ergibt sich ihre Unendlichkeit. Das ,,Ewig-Gleichbleibende" erhält so den höchsten Rang.

[1] Ges. W. XVI, 70, 73, siehe auch IX, 190.

Der Gedanke, daß der Künstler keine Wirklichkeit aushalte, setzt logisch voraus, daß es eine *solche ohne ihn eindeutig gibt.* Mag sie für den Gedanken im logischen Sinne auch wie das Ding (bei Kant und Husserl) nur ein „regulatives Prinzip", eine Idee sein, so ist doch die Wirklichkeit und das in ihr Vorhandene als naives Phainomenon auf naive Bewußtheiten bezogen, erlebnismäßig evident „irgendwie da". Nietzsche meint nun, daß eine künstlerische Neigung dazu führe, aus dieser Art von Präsenz herauszustreben. Greifen wir diesen Gedanken auf, so ist gegenüber dem status quo der Präsenz, so wie er in der „fable convenue" erlebt wird, ein mehrfaches Fortstreben denkbar. So wie man sich nach verschiedenen Richtungen aus einer Gegend fortbegeben kann, so daß zwar immer mehr wegfällt, verschwimmt, aber doch jeweils Verschiedenes und in anderer Sicht. Man wird hierbei an das bekannte Wort vom MAX LIEBERMANN erinnert, daß Zeichnen Weglassen bedeute. Dieses Weglassen ist nun offenbar nicht das Primäre des Vorgangs; entscheidend müßte das Prinzip sein, welches die Auswahl des Wegzulassenden bestimmte. Es handelt sich, genauer gesehen, um einen Verwandlungsprozeß unter einem spezifischen *Katalysator*, um die Herstellung von Synthesen unter einer neuen „komprehensiven Einheit". Katalysator ist so, um einen Begriff RUDOLF KASSNERS zu verwenden: „die Einbildungskraft". So gesehen ergibt sich das Werk der „abstrakten Kunst" gegenüber den „Dingen der natürlichen Welt", des „Surrealismus" gegenüber der Anordnung der Dinge innerhalb der natürlichen Welt, des „Impressionismus" in der Erlebnissphäre gegenüber dem dinglich Erlebten, des „Expressionismus" gegenüber dem sogenannten „Äußeren", des „Klassizismus" gegenüber dem „zufällig Einzelnen" usw. Dieses Entwirklichungsverfahren hat bereits eine lange Geschichte in der Ästhetik. Vor allen Dingen hat bekanntlich Schopenhauer unter dem Einfluß romantischer Neigungen die Künste entsprechend zu bewerten versucht, indem er dabei die Musik an die Spitze stellte. So ist es auch kein Zufall, daß Schopenhauer meinte, in der hohen Kunstleistung die Darstellung der platonischen Idee zu sehen. Die „Umdrehung" hiergegen bedeutete nun ganz bewußt eine Umdrehung einer Umdrehung, also insofern „Restitution". Genau gesehen führte sie in die Welt „des Spießers", des „amusos aner", des in dieser Welt bastelnden Technikers, des Utilitaristen, des befriedigenden Empirikers und geistigen Kleinbürgers. Diese Welt ist gewiß stets „entzaubert".

„H_2O ist kein Wasser; es ist aus Experimenten mit Wasser abgeleitete Gedankenform" (LAWRENCE)[1]. Nein: H_2O ist ein Zeichen für einen Sachverhalt, der sich *gedanklich* in einer *Reihe* angeben läßt, die für Sach-

[1] Apokalypse S. 254.

verhalte aus bestimmten Symbolen nach einer gewissen Methode gebildet ist. Bereits dieses Verfahren ist also „künstlich", wenn auch nicht künstlerisch. Die Auffassung der Theorie, welche „erklären" will als „Zusammenfassende Beschreibung", zeigt im Moment des Zusammenfassens, der Synthese das Novum gegenüber den bloß beschriebenen Vorgängen (die allerdings selbst bereits etwas Höheres sind). Hier kommt man wie von selbst zu den verschiedensten Stufen von Neubildungen, auf Grund von jeweils immer radikaleren Aprioritäten (Aprioritäten von immer stärkerer Modalität), die also alle bereits „Platonismus" darstellten. Nicht ohne Grund hat man in der Untersuchung über die Logik der Forschung[1] bereits in dem Namen des Natur„gesetzes" ein berechtigtes „Verbieten" gesehen. Sie sagten um so mehr aus, je mehr sie verböten.

Man könnte an dieser Stelle auch an die Bedeutung der „Gestalt" (morphe) im Unterschied zum „Ganzen" („woran") oder zum „Stoff" (Hyle) denken. An die „Form", so wie sie RUDOLF KASSNER[2] als „rhythmisches Gebilde", als bloß der Einbildungskraft „erschaubar" und „deutbar" zuschreibt, während sonst die Realitäten nur „kausal" aneinandergereiht würden. Gedanken, die übrigens auch eine gewisse Beziehung zu Spenglers Grundkonzeption haben. Jene Gestalten und Formen wären so das eigentlich Platonische.

Als „Umdrehung" stünde dagegen unter solchem Gesichtspunkt das in den Ablauf einbezogene *Ganze*, so wie es etwa im Weltbild des Pragmatismus erscheint.

§ 13

Typusbegriffe und weltanschauliche Gebilde

Die neue Logik unterscheidet[3] zwei Grundformen des Typus, die als platonischer Deutung fähig hier kurz betrachtet werden müssen. Zunächst eine „klassifikatorische Form": es wird z. B. der Typus des Engländers, des Geizigen im Sinne Theophrasts aufgestellt oder der Typus des Motorischen auf Grund von Merkmalen. Diese Art der Typenbildung zeichnet sich durch besondere Starrheit gegenüber der Realität aus, die in ihrer Buntheit solcher Abbreviaturen spottet. Eine „Umdrehung" würde auf eine ganz bewußte individuelle Betrachtung hinzielen, so wie sie gewiß Nietzsche an vielen Stellen vorschwebte. Man denke an das Wort von

[1] K. POPPER: Logik der Forschung S. 13. Vgl. auch HEMPEL und OPPENHEIM: Der Typusbegriff S. 105. [2] Das 19. Jahrhundert S. 28.

[3] KARL G. HEMPEL und P. OPPENHEIM: „Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik" S. 5f., 76f.

'Alfred d'Vigny: aimez ce que jamais on ne verra deux fois[1]. Der „Einzige" tauchte hier auf. Ein „typisch Einziger" wäre ein Paradox.

Gegenüber jener klassifikatorischen Form steht nun die „abstufbare Form", welche mit Hülfe einer „Reihe" versucht wird. Sie hat die Aufgabe, den Übergang, die Misch- oder Zwischenformen zu erfassen. Eine „Umdrehung", so wie sie Nietzsche vorschwebt, wäre gegenüber dieser abstufbaren Form nicht sinnvoll.

Bekannt ist auch der „Idealtyp", wie ihn Max Weber aufgestellt hat[2]. Er war sich dabei der genetischen Bedeutung der Intuition bewußt, auch daß mit der Beschreibung eines solchen Idealtyps zwar etwas Eindeutiges ausgedrückt werde, daß aber die Wirklichkeit immer mehr oder weniger abwiche. Der Begriff ist also von Weber aus pragmatischen Gründen gebildet worden, da er glaubte, daß nur von ihm aus eine soziologische Kasuistik möglich sei. Die Bedeutung des sogenannten Durchschnittstyps als eines anderen Begriffs verkennt er durchaus nicht. Dieser sei empirisch gewonnen, dagegen erscheine sein Idealtyp so ähnlich wie eine Utopie[3].

Walter Eucken[4] hat bekanntlich Max Weber vorgeworfen, daß er die beiden Typenarten verwechselt habe, den Idealtyp, der bloß ein gedankliches Modell sei mit dem Realtyp, der in „generalisierender Abstraktion" gewonnen werde. Den von ihm beabsichtigten Typusbegriff sieht er so, aristotelisch, zwischen der individuellen Erfahrung und dem Allgemeinen. Da es sich bei dem Streit der Nationalökonomen um die Brauchbarkeit von Typen für die Erfassung wirtschaftlicher Sachverhalte handelt, wie z. B. den Idealtyp einer Robinson-Wirtschaft gegenüber dem Realtyp einer Stadtwirtschaft, können wir die spezialwissenschaftliche Streitfrage hier unbeachtet lassen.

Die Typenbildung des natürlichen Lebens, die sich in Charakterologien aller Art zeigt, scheint uns in enger Beziehung zu dem zu stehen, was man schlecht „Weltanschauung" nennt. Die mit ihr verwobene Merk- und Umwelt ist so besonders von dem Biologen Jacob Uixküll auch zur Charakterisierung seiner Freunde verwendet worden. Die Frage ist, ob dieses „Weltanschauliche" stets ein „Gehäus" bedeute, etwas, wogegen sich also die Umdrehung zu richten hätte. Nietzsche bezeichnet[5] Plato zusammen mit Dante als „dogmatischen Menschen", die ihm am fernsten stünden. Sie wohnten in einem „zurechtgezimmerten und festgeglaubten Hause der Erkenntnis", Plato in seinem eigenen, Dante in einem christ-

[1] Les destinées, la maison du berger.
[2] Grundriß der Soziologie, an vielen Stellen, auch Archiv für Sozialwissenschaften, Band 19. [3] Ges. Aufs. z. Wissenschaftslehre 1922.
[4] D. Grundlagen d. Nat.Ökonomie S. 51, 323. [5] Ges. Werke XIII S. 55.

lich-patristischen. Hier wird seine Tendenz zur „Umdrehung" besonders deutlich. Nietzsche ist sich bewußt, daß dazu eine ganz besondere Kraft und Beweglichkeit gehöre. Es gäbe kein vollendetes System, keine abgeschlossenen Aussichten, nichts, woran man sich festhalten könne[1]. Die Tendenz der Gegenwart, wie wir sie etwa auf systematischem Gebiete in der Ergründung der Aporien und der bloßen Beschreibung der hochgekommenen Probleme und Schriften bei Nicolai Hartmann und seinen Nachfolgern sehen, deckt sich also insofern ganz mit der soeben erwähnten Tendenz Nietzsches. Im Künstlerischen stellt er so Leonardo da Vinci höher als Michelangelo und diesen höher als Raffael. Bei Jaspers[2] stellt eine „Weltanschauung" etwas Ganzes und etwas Universales dar. Es handele sich bei ihr um ein Wissen von Ganzheit und Kosmos, wobei sich eine bestimmte Rangordnung der Werte manifestiere. So beziehe sich die Weltanschauung auf das Letzte und Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis, Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt. Eine Besonderheit bilde dabei der „Halt im Begrenzten": im Gehäuse[3]. Hier werde der Drang zum Festen und zur Ruhe gestillt, der Trieb „daß irgend etwas endgültig und fertig sein solle". Etwas solle richtig sein: Lebensführung, Weltbildung, Wertrangordnung. Der Mensch lehne es ab, immer nur von Aufgaben und Fragwürdigkeiten zu leben, er verlange Rezepte für sein Handeln, endgültige Institutionen. Das scheint uns nun wirklich nichts anderes als eben Welt- und Lebensanschauung in dem Sinne zu sein, wie sie „gehabt" wird. Das große Gebiet der Grundsätze, Dogmen, Beweisbarkeiten, Einrichtungen, Forderungen aller Art gehören als Syntagmen hierher. Man weiß, daß Jaspers hierbei zu dem Begriff der „Grenzsituation" gekommen ist. Jaspers glaubt, daß den Gehäusen der Rationalismus zu eigen sei, die „Verstandesform" gegenüber der „Vernunftform". Der Sinn für das Werden, das eigentlich Historische, sei verloren gegangen.

In einem so „weltanschaulichen" Sinne nähme die platonische Idee die Rolle ein, die das *Gesetz* nach Auffassung der Marburger Schule besitzt. Vollendete Gesetzmäßigkeit im Sinne einer Ganzheit kann aber nie ernsthaft gewollt werden. In einem solchen eindeutigen, als vollendet gedachten, begrifflichen Koordinatensystem wäre der Einzelne ein berechenbarer Punkt, juristisch gesehen könnte man auch sagen, „ein Fall", der auf Grund einer vorher festgestellten Dogmatik subsumiert werde. Es handelt sich bei einer solchen Auffassung der Idee um eine Art von Bürokratisierung des Geistes. Nach der Weise soziologischer „Behandlung"

[1] Charakterist. d. Gegenüberstellung Nietzsches u. J. Burckhardts bei v. Martin.
[2] Psychologie der Weltanschauungen, 1. Aufl., § 1. [3] Jaspers a. a. O. S. 262f.

wird das Leben vereinfacht. Jaspers hat in seiner Weltanschauungslehre auch den Autoritarismus, den Liberalismus und den Wertabsolutismus als Formen einer rationalen Weltanschaung behandelt. Aber jede, wie auch vorzustellende, „Weltanschauung" bedeutet bereits ein „Gehäus". Entweder, indem es gleich einer Höhle oder einem Nest wie bei Tieren instinktiv oder sagen wir auch traditionell aufgebaut wird oder in bewußten Geisteshaltungen erworben und erarbeitet. Man könnte glauben, daß der sogenannte „Existenzialismus" hiergegen eine „Umdrehung" bedeute. Aber die Auffassung des „Geworfenseins" ist ja nur ein besonders deutlicher Ausdruck für eine säkularisierte theologische Haltung. Die „absurde" Existenz in einem „absurden" Kosmos, die in Sisyphus den „Held des Absurden" sehen muß (ALBERT CAMUS), ist ja selbst ein Produkt einer ganz bestimmten werttheoretischen Haltung. Insofern der Selbstmord hierbei zu dem einzig ernsthaften Problem wird, setzt man ja gerade die Befriedigung bestimmter Ansprüche an das Leben als gebilligtes Ziel voraus. So ist auch jede wirklich „negative" Theologie (und nicht eine echt „dialektische") in ihrem Versuch, das Prinzip: Gott als „Vater" von jedem Prinzipiat: der wirklichen Welt und ihren Belangen zu trennen, nur ein schlechter Versuch, durch willkürliche Trennungen innerhalb kontinuierlicher Reihen ein neues Gehäus zu sichern. Auch der Versuch, eine begriffsentzauberte Welt durch neuen Anschauungszauber wiederzugewinnen, vermöchte von jener Situation ebensowenig zu befreien wie der Glaube „punktuelle Erlebnisse" gewinnen zu können. Anschauungen und Erlebnisse sind immer bereits kategorial geformt. So gibt es in der Welt auch für den Gedanken keine Möglichkeit daraus zu entfliehen. Als „Umdrehung" wäre hier nur der Versuch zu bezeichnen, nach Art des Mahayana — Pravritti — über Sansara und Nibbana durch Yoga hinauszukommen. Es wäre also bloß ein „psychotherapeutisches" Bedürfnis zu verzeichnen[1].

Auch die cusanische Interpretation des Platonismus würde kein anderes Bild ergeben. Wenn der Cusaner behauptet, daß alles Einzelne in einem Ganzen von vielgegliederter Vielheit die Funktion habe, so gliedhaft dem Ganzen zu dienen und neben sich die anderen Glieder als gleichen Rechts zu achten[2], so wird trotz der Tendenz, den Lebensgeist als ganzen in individueller Eigenart auszuprägen und zu verwirklichen, eben ein „Ganzes" antizipiert. Eine solche Einheit durch Vielheit hat ja gewiß auch Plato in seiner dialektischen Methode erstrebt. Ein Vorgang aber, wobei eine komplizierte Einheit durch eine Vielheit expliziert wird, antizipiert bereits

[1] Die Auffassungen über indische Lehren geben die herrschende Meinung wieder, wie sie uns heute v. Glasenapp in seinen Werken zugänglich gemacht hat.

[2] Vgl. zu obigem E. HOFFMANNS Cusanusbuch.

stets gedanklich ein System. Die beachtlichen Beziehungen von dieser nach dem Dynamischen trachtenden Haltung zu Paracelsus, Hamann, Schelling usw. hat HOFFMANN mit Recht angedeutet. Tendenzen zu einer echten „Umdrehung" wären aber überall da zu spüren, wo die Adäquation in den Bereich des Verstandes gewiesen wird und so schließlich das Unendliche zum „Maß des Endlichen" (KASSNER) wird. Die von Schopenhauer übernommene Abneigung gegenüber dem Theologischen hat Nietzsche daran gehindert, wie andere so auch Cusanus zu entdecken. Nietzsche würde für seine Umdrehungstendenz an vielen Stellen bei Cusanus wertvolle Anregung gefunden haben. Stellen, die auch zur „Philosophie des als ob" hinleiten, zu einer ganz bestimmten Lehre von Symbolen oder Sinnbildern. Ja, der Gedanke von Cusanus, in dem Menschen ein Wesen zu sehen, welches zu *unbegrenzten* Metamorphosen fähig ist, enthält einen Titanismus, wie er Nietzsche vorschwebte[1].

Es gibt andere Momente im Platonismus, von denen sich nur künstlich Beziehungen zu Nietzsches „Umdrehung" herstellen lassen. So das „Erotische", der Gedanke der Anamnesis, der Weltseele, der immateriellen Seele mit ihren Seelenvermögen oder gar der „Tugenden" der Seele und ihrer vorbildlichen Bedeutung für die entsprechende Staatsphilosophie. Es darf aber noch bemerkt werden, daß im rechtsphilosophischen Bereiche uns alle allgemeinen Rechtsideale, allgemeinen Naturrechtslehren, ja auch isoliert aufgefaßte Rechtssysteme in den Bereich eines Platonismus zu gehören scheinen, wogegen Nietzsches Versuch der „Umdrehung" einen Sinn hätte. — Bei diesem Überblick über mögliche „Umdrehungen" einer platonischen Haltung ergab sich, daß, abgesehen von dem Nutzen, „in Kontrasten zu denken", ein wesentlicher Beitrag zur Situationsphilosophie nicht gewonnen werden kann. Es gab aber auch für uns wie bei dem experimentierenden Naturforscher die Aufgabe, die Möglichkeiten einer Umdrehung nacheinander zu prüfen, auch wenn sich das Ergebnis schließlich als negativ erwies.

Hätte Nietzsche, die Abneigung seiner Zeit überwindend, ein logisches Interesse für den Sinngehalt der theologischen Dogmatik besessen, so würde ihm nicht entgangen sein, daß er in seinem Kampf gegen den Platonismus die unseres Erachtens wichtigste platonische Idee: die der „Methexis", der „Parusie", scholastisch ausgedrückt: der „Coexistenz von Existenziellem und Essentiellem" völlig übersah. Daß sich Plato überall bemühte, begriffliche Einzelsetzungen zugunsten der Synthesen und Correlationen aufzuheben, und so zu einem für die spätere Entwicklung immer wieder fruchtbaren Vorbild eines besonders beweglichen Den-

[1] Beziehungen zur Anthropologie Gehlens!

kers wurde, hat Nietzsche nicht geahnt. Ihm war auch der Gedanke nicht geläufig, daß in den logischen Errungenschaften der Mathematik etwas *für jede* Gedankenentwicklung Wichtiges stecke, obgleich er bei Plato schon hierfür hätte Anweisungen finden können. So entging ihm, wie übrigens auch den meisten Theologen der Gegenwart, die logische Bedeutung der christlichen Mittleridee, welche erst die „Reihe“ von einem „Gott, der nur von außen stieße“ in das wirklich Kreaturhafte vollenden soll, mit dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches und der Erlösung als der wirklichen Ermöglichung des Richtigen, in dieser Weise das für den Menschen Belangvolle erst gedanklich ermöglichend. Wir haben in unserem Buch „über den philosophischen Gehalt der religiösen Dogmatik“ auf diese wirklichen Fortschritte in der religiösen Dogmatik, ganz unabhängig von allen Dogmen, im engeren Sinne ausführlich hingewiesen[1]. Die Methexis, die Teilhabe der Dinge an den Ideen, ist tatsächlich nicht ohne die Anwendung des mathematischen Reihengedankens und der lex continui möglich. Ebenso wie die Dinge müssen aber auch die ihnen insofern ontisch gleichwertigen Verhaltungsweisen von den Prinzipien aus echt konstituiert werden. Es ist ja gerade dieser Gedanke einer wirklichen Parusie, eines Enthaltenseins echter konstituierender Prinzipien in den Momenten der Situation, der von einer Auffassung der Ideen als „abstrakter“ Gebilde zu ihrer funktionellen Bedeutung für die Konstituierung der Situation hinführt.

Wir möchten diesen Versuch mit einem Hinweis auf eine ästhetische Konsequenz schließen. Wir glauben nämlich, daß der Gedanke einer einseitigen „Umdrehung“, so wie er Nietzsche vorschwebte, einen Gesichtspunkt zur Erfassung des *Lächerlichen* ergibt. Die bei dem Komischen oft konstatierte „Verblüffung“ enthält begrifflich gesehen so etwas wie eine plötzliche „Umdrehung“. Gegenüber einseitig aufgefaßten Ideen (Platonismus) wirkt nun die Realität, abrupt als „Umdrehung“, in ähnlicher Einseitigkeit, das Ganze gesehen mit dem Auge eines echten Humors, der beide Einseitigkeiten in sich überwunden hat. Dieser Gegensatz von einseitigen Positionen zeigt das oft bemerkte „Widersinnige“, das „Nichts“ gegenüber der Erwartung (Kant), oder den „unendlichen Kontrast zwischen der Vernunft und der ganzen Endlichkeit“ (Jean Paul). So könnte man also auch in Nietzsches Versuch der „Umdrehung“ eine Don Quichoterie erblicken.

[1] Vgl. unser bei Reinhardt 1929 erschienenes Buch „Über den philosophischen Gehalt der religiösen Dogmatik“, dazu „Der Sinn des Dogmas“, aus Anlaß des Buchs von C. A. EMGE von OSKAR BAUHOFER, Genf, in theologische Blätter Jahrg. 8; S. 291f. S. 294 wird allerdings unsere Auffassung der „Reihe“ bei der Mittleridee insofern mißverstanden, als sie der Verfasser als Bild auffaßt. Dagegen hat die orthodoxe Philosophie infolge ihrer Logosspekulation die Tendenz des Buchs erkannt (SIMON FRANK in der Deutschen Literaturzeitung 1929).

(Fortsetzung von der 2. Umschlagseite)

GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHE KLASSE:

1. PAUL DIEPGEN, Zur Frauenheilkunde im byzantinischen Kulturkreis des Mittelalters. 14 S., DM 1,20
2. ERNST GAMILLSCHEG, Romanen und Basken. 34 S., DM 3,20
3. ENNO LITTMANN, Aḥmed il-Bedawī. 63 S., DM 6,—
4. HELMUT HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. 319 S. mit 5 Abb., 11 Taf. u. 1 Karte, DM 30,—
5. CARL AUGUST EMGE, Über den Unterschied zwischen ‚tugendhaftem‘, ‚fortschrittlichem‘ und ‚situationsgemäßem‘ Denken, ein Trilemma der ‚praktischen Vernunft‘. 56 S., DM 4,20
6. KARL DEICHGRÄBER, Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus. 37 S., DM 3,—
7. WILIBALD GURLITT, Zur Bedeutungsgeschichte von *musicus* und *cantor* bei Isidor von Sevilla. 20 S., DM 2,80
8. ERNST BENZ, Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz. 294 S. mit 17 Taf., DM 28,—
9. KARL DEICHGRÄBER, Professio medici. Zum Vorwort des Scribonius Largus. 27 S., DM 2,80
10. SIEGFRIED SCHOTT, Altägyptische Festdaten. 130 S. mit 16 Tab. u. 5 Taf., DM 14,—
11. HELMUTH VON GLASENAPP, Vedânta und Buddhismus. 18 S., DM 1,80
12. ERNST BENZ, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche. 46 S., DM 3,60
13. KARL KNAUER, Grenzen der Wissenschaft vom Wort. 18 S. mit 4 Abb., DM 1,60
14. ALFRED SIGGEL, Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿAlī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī. 58 S., DM 4,80
15. ERICH HAENISCH, Die viersprachige Gründungsinschrift des Tempels An-yüan-miao in Jehol v. Jahre 1765. 22 S. mit 1 Taf. u. 1 Ausschlagtaf., DM 3,—
16. LEOPOLD VON WIESE, Die Sozialwissenschaften und die Fortschritte der modernen Kriegstechnik. 13 S., DM 1,60
17. HELLFRIED DAHLMANN, Zur Überlieferung über die „altrömischen Tafellieder“. 14 S., DM 1,60
18. CARL AUGUST EMGE, Bürokratisierung unter philosophischer und soziologischer Sicht. 21 S., DM 1,80
19. ERNA LESKY, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. 201 S., DM 15,60
20. THEODOR SCHIEFFER, Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts. 113 S., DM 8,40
21. FRIEDRICH GERKE, Die Fresken des Franz Anton Maulbertsch in der Pfarrkirche zu Sümeg. 96 S. mit 15 ganzs. Abb., 66 Taf. u. 1 Plan, DM 24,—
22. HERBERT KÜHN, Das Problem des Urmonotheismus. 36 S. mit 46 Abb., DM 3,60
23. WILHELM HORN, Beiträge zur englischen Wortgeschichte. 34 S., DM 3,—
24. SIEGFRIED SCHOTT, Hieroglyphen. Untersuchungen zum Ursprung der Schrift. 156 S. mit 15 Abb. u. 30 Abb. auf 15 Taf., DM 21,—
25. WILIBALD GURLITT, Hugo Riemann (1849—1919). 44 S., DM 3,60
26. PAUL HACKER, Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. 1. Die Schüler Śaṅkaras. 172 S., DM 13,20

KLASSE DER LITERATUR:

1. ALFRED DÖBLIN, Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle. 49 S., DM 3,60
2. WERNER MILCH, Über Aufgaben und Grenzen d. Literaturgesch. 27 S., DM 2,80
3. MARTIN KESSEL, Die epochale Substanz der Dichtung. 22 S., DM 1,80

(Fortsetzung letzte Umschlagseite)